

الخطاب السياسي الصوفي في مصر

قراءة في خطاب عبد الوهاب الشعراني للسلطة والمجتمع

الكتاب



مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة

الخطاب السياسي الصوفي في مصر
قراءة في خطاب عبد الوهاب الشعراني للسلطة والمجتمع



مركز تاريخ مصر المعاصرة
الإدارة المركزية للمراكز العلمية
مركز البحث والتأليف والتوثيق

الخطاب السياسي الصوفي في مصر

قراءة في خطاب عبد الوهاب الشعراني للسلطة والمجتمع

تأليف

د. محمد صبرى الدالى

كلية الآداب - جامعة حلوان

مطبعة كادر التكنولوجيا والعلوم التطبيقية

(١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م)

الهيئة العامة
لدار الكتب والوثائق القومية
رئيس مجلس الإدارة
د. د. محمد صابر عرب

الدالي، محمد صبرى.

الخطاب السياسى الصوفى فى مصر: قراءة فى خطاب
عبد الوهاب الشعرانى للسلطة والمجتمع / محمد صبرى
الدالي. - القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، الإدارة
المركزية للمراكز العلمية، مركز تاريخ مصر المعاصر، 2011-
٣٤٧ ص؛ 24 سم.

تدمك 3 - 0793 - 18 - 977 - 978

١ - التصوف الإسلامى

٢ - الشعرانى، عبد الوهاب بن أحمد بن على الحنفى،

١٤٩٣ - ١٥٦٥

١ - العنوان

٢٦٠

إخراج وطباعة:

مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة.

لا يجوز استنساخ أى جزء من هذا الكتاب بأى
طريقة كانت إلا بعد الحصول على تصريح كتابى
من الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

www.darelkotob.gov.eg

رقم الإيداع بدار الكتب ٥٤١٧/٢٠١١

I.S.B.N. 978 - 977 - 18 - 0793 - 3



دار الكتب والوثائق القومية
الإدارة المركزية للمراكز العلمية
مركز تاريخ مصر المعاصر

مصر النهضة

العدد ٥٥

سلسلة دراسات علمية في تاريخ

مصر الحديث والمعاصر

رئيس مجلس الإدارة

أ.د. محمد صابر عرب

رئيس الإدارة المركزية للمراكز العلمية

أ.د. فاروق جميل جاويش

رئيس التحرير

أ.د. أحمد زكريا الشلق

سكرتير التحرير

عبد المنعم محمد سعيد

الأراء الواردة بالنص لا تعبر عن رأى هيئة
التحرير ولكن تعبر عن رأى المؤلف

أسس هذه السلسلة

أ.د. يونان لبّيب رزق

عام/ ١٩٨٣

للمراسلات / مركز تاريخ مصر المعاصر/ دار
الكتب والوثائق القومية/ كورنيش النيل .
رملة بولاق .

الإشراف الفنى

محمد على الشريف

مدير عام المطبعة

أ/ علاء عيسوي

تصميم الغلاف

محمد عماد

إهداء

إلى صوفية مصر ومتصوفيها ...

لعل خطاب الحاضر والمستقبل للسلطة والمجتمع يكون
أكثر صدقاً وإيجابية ونفعاً من خطاب الماضي، في
وطن يستحق المزيد من الصدق في الأقوال والأفعال..

تقديم

يتناول هذا الكتاب «الخطاب الصوفى فى مصر، قراءة فى خطاب عبد الوهاب الشعرانى للسلطة والمجتمع» الذى نقدمه للقراء دراسة موضوع جديد فى مجاله، جديد فى العصر الذى يتناوله، ثم هو جديد بمنهج كاتبه وأسلوبه فى الكتابة والمعالجة.. إنه ينطلق من فكرة تقييم دور الفرد أو الزعيم فى صناعة التاريخ، متخذاً من شخصية وكتابات ومواقف الشيخ عبد الوهاب الشعرانى (٨٩٨ - ٩٧٣ هـ / ١٤٩٢ - ١٥٦٥ م) مجالاً لكنه يصب، ليس فقط فى دراسة الخطاب الصوفى فى مصر، وإنما يصب فى الهدف الأسمى، وهو محاولة الكشف، بشكل علمى، عن أسباب النهضة، أو التعثر، فى تاريخنا الوطنى.. وهو ما صدرت هذه السلسلة من أجله..

والمؤلف، الدكتور محمد صبرى الدالى، مدرس التاريخ الحديث والمعاصر بكلية الآداب، جامعة حلوان، الذى يمتلك خبرة كبيرة بموضوعه، مذ كان يدرس لدرجة الماجستير، إذ يحفل على نحو خاص بتناول الجانب السياسى، فكرياً و ممارسة، فى شخصية الشعرانى، الذى كان يبدو فى نظر مواطنيه باعتباره زعيماً دينياً صوفياً استعانوا به لمواجهة مشكلاتهم مع السلطة، فإنه يربط ذلك بقضية الزعامة السياسية، باعتبارها ظاهرة بشرية لا تعلق على النقاش والنقد، فأحداث التاريخ يلعب فيها البشر دوراً مهماً، بما يمثلونه من رموز سياسية أو اجتماعية أو دينية وغيرها، ومن ثم فإن رجال الدين والصوفيين الذين يكتبون ويفتون ويرشدون الناس ويوجهونهم. يقومون بدور لا يقل أهمية وخطورة عن رجال السياسة.

وبالرغم من اهتمام نفر من الكتاب والباحثين المصريين بدراسة الشعرانى، باعتباره إماماً للتصوف، بل وزعيماً دينياً، هذا الاهتمام الذى تأخر إلى القرن العشرين، والذى تركز فى تحقيق ونشر الكثير من أعماله بشكل أساسى، إلا أن مؤلفنا رأى أن ما نشر لم يحيط بهذه الأعمال بعمق يتناسب وقدر الرجل وأهميته، فضلاً عن عدم ربطها بالسياق

التاريخى الذى كتبها فيه الشعرانى، مما باعد بينها وبين الموضوعية العلمية. ناهيك عما كتبه الأجانب والمستشرقون عن القضايا الصوفية عند الشيخ، مما يدخل فى إطار دراستهم للتصوف الاسلامى لفهم العالم الاسلامى بشكل عام.

وقد حدا ذلك بؤلفنا أن يحيط بما أتيح له مما كتبه ونشره الشعرانى، من خلال قراءة عميقة و متأنية، تضع هذه الكتابات والقضايا التى تناولتها فى سياق ظروف حياة الشيخ الخاصة وتتبعها عبر هذه الحياة لفهم مدى تطورها من ناحية، وتضعها كذلك فى سياقها من تاريخ مصر خلال العصر الذى كتبت فيه من ناحية أخرى. وقد أكد الكاتب أنه اختار الجانب السياسى من حياة ومواقف وتراث الشعرانى باعتباره رمزا من رموز «المصريين» فى علاقتهم «بالسلطة»، وهو ما يكشف عن مدى تأثير المصريين بأراء وتوجهات بعض رجال الدين والتصوف، الذين كانت لهم سلطة معنوية كبيرة على مواطنهم أهلته أن يلعبوا دورا مهما فى تشكيل موقف المصريين من السلطة السياسية القائمة، كما بينت الدراسة إلى أى حد استفادت هذه السلطة من ذلك. وفى تقدير الكاتب، وهو محق فى ذلك، أن تراث الفكر السياسى و الاجتماعى والدينى يمتد، بشكل أو آخر، إلى الفترات التالية من التاريخ، ومن ثم فإن دراسته تفسر الكثير من القضايا والمشكلات والممارسات السياسية للصفوة الفكرية والدينية، وخطابها الموجه إلى السلطة والمجتمع جميعا، ومن هنا تصب الدراسة فى تشكيل الوعى بالحاضر.

لقد قدم لنا الدكتور محمد الدالى دراسة على جانب كبير من الأهمية والجدية للخطاب الفكرى والسياسى للشعرانى فى ضوء كتاباته ذاتها، وفى ضوء ما كتب عنه، مدحا أو قدحا، ولم يكتف بما اهتم بموضوعه أو أحاط ببعض جوانبه من مؤلفات وكتب الرحالة والمؤرخين، وإنما غاص فى كتب التصوف والفقه والأدب وكتب الطبقات والتراجم والمنطق وغيرها، التى تشكل مصادر غير تقليدية بالنسبة للمؤرخين، ليخرج لنا دراسة تحرر فيها من أسر نظرية دور الفرد أو الزعيم فى التاريخ، موضحا مدى أهمية الخطاب السياسى للشعرانى بالنسبة للدولة ولرموزها السلطوية القيادية، وعلاقاتهم جميعا بالمجتمع المصرى..

بقيت لى كلمة عن هذه السلسلة أود فيها التعبير عن امتنانى وشكرى للجنة العلمية المشرفة على مركز تاريخ مصر المعاصر ومقررها الأستاذ الدكتور يونان لبيب رزق - التى أشرف بعضويتها - كما أزجى الشكر لدار الكتب والوثائق القومية وعلى رأسها الأستاذ الدكتور أحمد مرسى رئيس مجلس إدارتها، والإدارة المركزية للمراكز العلمية برئاسة الأستاذ الدكتور رفعت هلال، لحرصهم جميعا وحماستهم لاستئناف إصدار السلسلة، التى شرفتنى اللجنة العلمية الموقرة عندما عهدت إلى بمسئولية رئاسة تحرير «مصر النهضة» التى أسسها وأشرف عليها الأستاذ الدكتور يونان لبيب رزق، لنستأنف ما بدأه بالسير بها نحو أهدافها المنشودة، وعلى رأسها تقديم الأبحاث العلمية الرصينة ونشر الثقافة التاريخية الجادة التى تعالج قضايا وموضوعات تاريخ مصر الحديث والمعاصر، وتبحث بشكل خاص عن عناصر وعوامل النهضة والتطور فيه..

ونحن - هيئة تحرير السلسلة - إذ نأمل أن تتواصل بشكل حميم مع الباحثين والمثقفين و القراء جميعا، فإنما نود التأكيد على تقديرنا واحترامنا لحرية البحث العلمى وما ينتج عنه من آراء وأفكار وطروحات، مهما اختلفنا معها، مدركين فى ذات الوقت أن الخلاف فى الرأى لا يعبر عنه إلا بالنقد والمراجعة والتعليق، فى إطار التقاليد العلمية والحضارية الحقة، مادام هدفنا الأسمى هو خدمة تاريخ وطننا العزيز ونهضته،،،

والله والوطن من وراء القصد

رئيس التحرير

دكتور أحمد زكريا الشلق

يناير ٢٠٠٤

تصدير

قبل عشرين عاما ، وفى سنة ١٩٨٣ على وجه التحديد بدأ «مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر» فى إصدار سلسلة تحت عنوان «مصر النهضة» ، وكما جاء فى مقدمة عددها الأول فقد سعت إلى تحقيق ثلاثة أهداف هى : خدمة قضايا الوطن المصرى والالتزام بالجدلة والموضوعية على أن تكون فى كل دوائر التاريخ المصرى الاقتصادية والاجتماعية والفكرية لغزل نسيج متشابك «صنعتة الأجيال الماضية بكل تؤدة ، وبدرجة طيبة من الإلتقان».

وسار موكب «مصر النهضة» لنحو عقد أو يزيد قليلا ، فقد صدر آخر أعدادها عام ١٩٩٧ ، ثم خلالها إصدار ٥٤ كتابا ، أولها تحت عنوان «الأصول التاريخية لمسألة طابا- دراسة وثائقية» لكاتب هذه السطور ، وآخرها من وضع الدكتور أحمد زكريا الشلق «الحزب الديمقراطي المصرى ١٩١٨ - ١٩٢٣».

وكانت رحلة طويلة فى بحر التاريخ المصرى المتلاطم ، ففى محاولة لتحقيق رسالة السلسلة التنويرية صدر أكثر من عمل ، الجذور التاريخية لتحرير المرأة المصرية ، رؤية فى تحديث الفكر المصرى ، المرأة المصرية والتغيرات الاجتماعية ، وفى سعى للعناية بتاريخ المؤسسات صدرت أعمال عديدة ، مجمع اللغة العربية ، الجامعة الأهلية بين النشأة والتطور ، جمعية مصر الفتاة ، كما حظى التاريخ الاجتماعى بمساحة لا بأس بها من اهتمام «مصر النهضة» ، فصول فى تاريخ تحديث المدن فى مصر ، اليهود فى مصر ، تطور الحركة النقابية للمعلمين فى مصر ، هذا فضلا عن الكتابات التى عنيت بالشأن السياسى والصحفى والديبلوماسى .

وفى ظروف تتجت عن الفصل بين الهيئة المصرية العامة للكتاب وبين دار الكتب التى كانت تصدر السلسلة عن أحد مراكزها توقف إصدارها الأول ، غير أنها لم توارى التراب فقد ظلت تحيىش فى نفوس القائمين على مركز تاريخ مصر المعاصر الرغبة فى أن

تعاود الظهور لتؤدي نفس الخدمة التي طالما أدتها من قبل.. فى خدمة الكتاب الدين يبحثون عن نافذة حرة للإطلاع ، وخدمة القراء المتشوقين لكتاباتهم.

وقد نجحت اللجنة العلمية للمركز التى أشرف بأن أكون مقررهما فى سعيها إعادة «مصر النهضة» إلى الوجود فى إصدارها الثانى، على أن تكون أكثر انتظاما، كل ثلاثة أشهر، وأسندت رئاسة تحريرها إلى مؤرخ نابه، هو الأستاذ الدكتور أحمد زكريا الشلق، الذى أراه بحق امتدادا طبيعيا لنا، بعد أن أعجزتنا الظروف الصحية، وأثقلتنا الأعباء عن الاستمرار فى هذه المهمة الصعبة.

دعونا ندعو لرئيس التحرير الجديد بالتوفيق ، و«لمصر النهضة» فى إصدارها الثانى بالازدهار،

وعلى الله قصد السبيل ،،،

دكتور يونان لبيب رزق

المقدمة

حظيت دراسة الشخصيات «التاريخية» فى التاريخ المصرى الحديث والمعاصر بقدر لا بأس به من الإهتمام فى القرن العشرين. وأحسب أن هذا الإهتمام إنما جاء لثلاثة أسباب رئيسية، أولها: تأثر بعض المؤرخين والمثقفين المصريين بنظرية «دور الرجل العظيم / البطل / الزعيم» فى صناعة التاريخ، تلك النظرية التى كان «توماس كارلايل» من أول وأبرز المؤسسين لها والداعين إليها. أما ثانى هذه الأسباب فيعود إلى تناسب فكرة الرجل العظيم - إلى حد ما - ومعطيات التاريخ المصرى الحديث والمعاصر، ومن ثم إمكانية تفسيره فى ضوءها أو بمقتضاها. من وجهة نظر بعض المؤرخين والمثقفين - سواء بالقبول والتأييد أو بالدحض والرفض. أما ثالث هذه الأسباب فيتمثل فى محاولات البحث المستمرة عن أسباب النهوض والتعثر فى تاريخنا الحديث والمعاصر. وبناء على ذلك نستطيع العثور على العديد من الدراسات التاريخية والاجتماعية والفلسفية - التى كُتبت عن «شخصيات تاريخية» سياسية أو دينية أو فكرية عاشت بشكل خاص فى القرنين التاسع عشر والعشرين.

وإذا كان البعض يرى أنه من غير المحبب ولا الضرورى فى كثير من الأحيان تناول الجانب الدينى فى حياة الزعيم السياسى، فإننا نرى أنه من المقبول بل والمهم دائماً تناول الجانب السياسى وغيره من الجوانب فى فكر وممارسات «الرجل العظيم»، سواء كان من رجال الدين أو العلم أو الفكر. وبالمثل فإذا كانت الزعامة السياسية ظاهرة أو قضية تقبل النقاش أو النقد فى الكثير من الأمور العامة؛ فإن رجل الدين «العظيم»، وعلى العكس من ذلك، هو شخصية تُدرس فى الغالب - ومن المحافظين والمؤيدين «أو التابعين» بشكل خاص - باعتبارها كلاً كاملاً وإيجابياً، ولا يُقبل الإقتراب منه بالنقد، بل بالتبعية والمدح فقط، وأحسب أن تلك القضية تتصل بالماضى والحاضر على حد سواء. هذا على الرغم من أن تأثير رجل الدين ذائع الصيت حين يُفكر ويكتب ويفتى ويوجه الناس هو تأثير لا يقل خطورة - فى إيجابيته أو سلبيته - عن تأثير الزعيم السياسى.

كان عبد الوهاب الشعراني هو أهم الشخصيات الصوفية شهرة في مصر إبان العصر العثماني، حتى لقد درج البعض على جعله «زعيماً» دينياً واجتماعياً وسياسياً. ومن هنا فقد حظي باهتمام ملحوظ في القرن العشرين وحتى الآن، وبشكل لا ينفصل عما أشرنا إليه من الإهتمام بقضية دور الرجل العظيم في التاريخ المصري. ويعتبر الدكتور زكي مبارك هو أول من كتب عن الشعراني بإستفاضة - إلى حد ما - في القرن العشرين وذلك ضمن كتابه «التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق». ثم جاء من بعده الدكتور توفيق الطويل ليكتب عن الشيخ دراسة كاملة بعنوان: «الشعراني إمام التصوف في مصر»، بالإضافة إلى ما كتبه عنه في دراسته «التصوف في مصر إبان العصر العثماني». وكذلك فعل الأستاذ طه عبد الباقي سرور حين كتب كتابه: «الشعراني والتصوف الإسلامي». ثم هناك أيضاً دراسة الشيخ عبد الحفيظ القرني عن «عبد الوهاب الشعراني إمام القرن العاشر». وبالإضافة إلى تلك الدراسات، هناك الإهتمام الكبير في مصر بنشر أعمال الشيخ. والملاحظ على الدراسات المصرية - في كثير من الأحيان - إما أنها لم تقترب من مؤلفات الشعراني الكثيرة بعمق كاف، وهو ما لا يتناسب وحياة وأفكار الشيخ؛ أو أنها لم تحط جيداً بتاريخ مصر آنذاك، وهو ما حال دون فهم ما كتبه الشيخ ووضعه في موضعه السليم؛ ناهيك عن أنها - أي الكتابات المصرية - قد غلب عليها اتخاذ «موقف ما» من الشعراني، بإستثناء ما كتبه الدكتور زكي مبارك، وإلى حد ما ما كتبه الدكتور توفيق الطويل. والواقع أن الأمر الأخير يتصل بقضية الهدف من كتابة التاريخ. فهل يكتب التاريخ لتمجيد أشخاص معينين؟ أم أنه يكتب بهدف تحقيرهم؟ أم أنه لا يكتب لهذا الهدف أو ذاك، بل من أجل محاولة الوصول قدر الإمكان إلى الحقائق بعيداً عن التمجيد والتهويل، أو التحقير والتهوين؟

من ناحية أخرى هناك العديد من الدراسات الأجنبية التي تناولت بعض النواحي في حياة وفكر الشعراني بالدراسة، ولعل دراسة الباحث مايكل وتر والتي عنوانها - Society & Religion in Early Ottoman Egypt ..Studies In The Writings of 'Abd al Wahháb al-Sha'rání هي آخر تلك الدراسات، وربما أهمها. على أية حال، فقد وزع

الباحثون الأجانب جهودهم فى دراسة الشعراني - منذ البداية وحتى الآن - ما بين ترجمة بعض مؤلفات الشيخ، أو مقتطفات منها، إلى بعض اللغات الأوربية، مع التعليق عليها؛ أو بإجراء بعض الدراسات على بعض أفكاره وممارساته الصوفية والفقهية والاجتماعية والسياسية. ولقد تم ذلك فى إطارين أساسيين: إما فى إطار تناول بعض القضايا الصوفية عند الشيخ، وذلك فى محاولاتهم الإستشراقية لدراسة التصوف الإسلامى بشكل عام؛ وإما فى إطار التعرف على التصوف الإسلامى ورجاله وأفكارهم، وذلك فى محاولاتهم لفهم العالم الإسلامى - أو أجزاء معينة منه - ومن ثم فهم كيفية التعامل معه سياسياً ودينياً وإقتصادياً واجتماعياً. ومن البدهى أن هذا الاتجاه يحمل أحياناً من السلبيات والأخطار أكثر مما يحمل من الإيجابيات والفوائد.

إن مشكلة ما كتبه الشعراني أنه فى قسم منه لم يصل إلى أيدينا، وذلك لشتمته فى مكنتات عديدة بالعالم أو حتى ضياعه. أما ما وصل إلى أيدينا فهو حمال أوجه، شأنه فى ذلك شأن كل ما كتبه الشيخ. ومن ثم فقراءة مؤلفات الشيخ - فى ظاهرها - قد تؤدي بالباحث والقارئ إلى أقصى اليمين فى فهم آرائه تارة، وتارة أخرى إلى أقصى اليسار. وأحسب أن حل مثل هذه المشكلة إنما يحتاج إلى قراءة كل مؤلف للشيخ قراءة عميقة، مع الوضع فى الاعتبار ظروف مصر التى كُتب فيها، وكذا ظروف حياة الشيخ نفسه، ثم مقارنة ما قاله عن قضية ما فى بداية حياته بما قاله عنها فى فترات أخرى، ثم ملاحظة مدى تطويره أو تغييره لآرائه، وأسباب ذلك، وظروفه. وأزعم أننى حاولت إتيهاج هذا المنهج فى دراستى هذه.

والواقع أن مؤلفات الشعراني تعج بالقضايا الدينية / الصوفية والاجتماعية والسياسية التى كانت مطروحة فى عصره، أو كانت مطروحة أحياناً لديه هو بشكل خاص. أما اهتمامى فى هذه الدراسة بقراءة الجوانب السياسى فى فكره وحياته وخطابه، فقد جاء للعديد من الأسباب:

أولاً: لطالما تناول الباحثون بالدراسة الوضع السياسي من خلال التعرض لنظم الحكم ومدى قوتها أو ضعفها، وكذا شخصيات الحكام، ومدى عدلهم أو ظلمهم. ومعنى آخر كان الإهتمام الرئيسى ينصب على قضايا «السلطة والمصريين». وفى هذا الإطار يمكن القول أن الحديث عن موقف المحكومين من السلطة قد أهمل كثيراً. وأحسب أننا بحاجة إلى بعض التوازن، وأن ذلك التوازن يكون من خلال تناول موقف المصريين من نظم الحكم والحكام. إنها إذن محاولة صغيرة فى سبيل إعادة الإهتمام بـ «علاقة المصريين بالسلطة» بل وإعادة النظر فى تلك العلاقة وفلسفتها. وربما أدى بنا هذا النوع من الدراسة إلى فهم المزيد أو الجديد عن تاريخنا - كشعب وكمحكومين - وليس عن تاريخ الحكام فقط.

ثانياً: كثيراً ما تحدثت عن طاعة المصريين للسلطة وانصياعهم لها، أو عن رفضهم وعصيانهم لها، وذلك وفقاً لممارسات السلطة ومدى ظلمها أو عدلها فقط. وأحسب مرة أخرى أننا لا زلنا بحاجة إلى دراسة مدى تأثير المصريين فى ذلك بأراء وتوجيهات بعض رجال الدين والتصوف الذين كانوا يتمتعون بسلطة معنوية ضخمة على المصريين آنذاك، ومدى إستفادة السلطة من ذلك. وفى اعتقادنا أن رجال الدين (والتصوف خاصة) قد لعبوا دوراً مهماً ومؤثراً فى تشكيل موقف المجتمع من السلطة. ولقد كان الشعراى من أبرز الأمثلة على ذلك فى القرن السادس عشر الميلادى خاصة والعصر العثمانى عامة. لقد جمعت الرجل علاقات قوية مع العديد من رموز السلطة من مختلف المستويات، وفى الوقت نفسه كانت له علاقاته المتشعبة والعميقة أحياناً بالمجتمع المصرى بكل طبقاته وطوائفه ودياناته ومذاهبه. ومعنى هذا أن الشيخ لم يعيش مُعتكفاً على نفسه فى زاويته وبين مرديه. وهكذا يصبح من المفيد دراسة علاقته بالسلطة وخطابه إليها، ومدى تأثير المجتمع بذلك.. على اعتبارها دراسة حالة جيدة.

ثالثاً: اعتقاد الباحث بأن التراث السياسى والإجتماعى والفكرى والدينى لا يتوقف على فترة بعينها، بل يمتد - إذا ما سنحت له الظروف - إلى فترات طويلة لاحقة. وإذا كان المجتمع المصرى لا يزال يعاني الكثير من المشكلات فى الممارسات السياسية للصفوة الفكرية والدينية فيه، وكذا من خطاب تلك الصفوة الذى قد يصل إلى حد التناقض عندما يكون موجهاً للسلطة والمجتمع فى آن واحد.. فإننا نستطيع العثور على أسباب ذلك واضحة فى تراثنا. وخطاب الشعرائى هو مثال جيد للغاية على ذلك.

وفى سبيل القيام بهذه المهمة، قسمت الدراسة إلى ستة فصول وخاتمة. لقد كان من العسير تناول خطاب الشعرائى السياسى وفهمه بدون دراسة حياته ومعرفة الأمور ذات الأهمية فى التأثير فيها، وذلك على اعتبار أن فكر الشيخ قد نبغ فى أهم مصادره من واقع حياته الصوفية والإجتماعية والفكرية. وهكذا كان الفصل الأول بعنوان: «التكوين الإجتماعى والفكرى والدينى للشعرائى وفيه عرضت للمراحل الرئيسية لحياته، وتأثير كل مرحلة فى صنع الشيخ الذى عرفه أهل عصره وعرفناه. ومن ثم فقد تناولت أصوله الإجتماعية ودورها فى تركيته لدى المجتمع، وطفولته بالريف وتأثيرها عليه، ثم انتقاله إلى القاهرة والتحاقه بجامع الغمرى وتردده على الأزهر. وناقشت نوعية التعليم الذى تلقاه، والشيخوخ الذين تتلمذ على أيديهم تعليماً وتصوفاً، ومدى استفادته من كل ذلك. ثم عرضت لمرحلة مدرسة أم خوند والزاوية، فناقشت ظروف انتقاله للمدرسة، وبنائه للزاوية واستقراره فيها، وعلاقة ذلك بالوضع السياسى فى مصر، وكذا بتطور مكانة الشعرائى نفسه حتى وفاته، وذلك فى ضوء عرض الملامح والأسباب الرئيسية التى جعلت من الشيخ رجلاً عظيماً، بل و «زعيماً» فى النهاية.

من ناحية أخرى، ما كان من الممكن دراسة الخطاب السياسى للشعرائى دون استيضاح مفهومه للسياسة. وهكذا كان الفصل الثانى عن «مفهوم السياسة عند الشعرائى» وذلك من خلال مؤلفاته. وفيه ناقشت مؤلفات الشيخ بوجه عام، وقمت

بعمل إحصاء لها وألحقته بالدراسة. أما مؤلفاته التي وصلت إلى يدى، فقد قمت بالعرض لها موضحاً - قدر الإمكان - تاريخ تأليفها، وهدف الشيخ من تأليف كل كتاب، ومدى تضمنه لأراء سياسية، هذا مع الوضع فى الاعتبار أن مناقشة تلك الآراء فيما يتصل بممارستها العملية سوف تتضمن بشكل مفصل فى إطار فصول الدراسة. ثم أتبع ذلك بالحديث عن مفهوم السياسة عنده ؛ ومن ثم تعرضت لمفهومها لديه تجاه المجتمع المصرى، ثم مفهومها لديه تجاه السلطة، وأنهت الفصل ببيان وسائل الشيخ فى تطبيق مفهومه للسياسة.

لقد توزع الخطاب السياسي للشعرانى ما بين خطاب الدولة، وخطاب السلطان، وخطاب رموز السلطة «عمال السلطان». ولقد جاءت الفصول، من الثالث وحتى الخامس، لتغطى هذه التقسيمات. فالشيخ عاصر الدولتين المملوكية والعثمانية، وكان من المهم أن نبحث فى خطابه تجاههما. وهكذا جاء الفصل الثالث بعنوان «خطاب الشعرانى للدولة». وفيه جمعت كل ما عثرت عليه من خطابه تجاه «الدولة»، ثم صنفته مُراعياً التطورات السياسية الرئيسية، وأهمها سقوط الدولة المملوكية وقيام حكم الدولة العثمانية. ولقد انصب اهتمامى على الإمساك بتمايزات خطاب الشيخ وحقيقته تجاه الدولتين، وذلك من خلال دراسة شكل الخطاب ومضمونه وأهدافه ؛ واضعاً فى الاعتبار إمكانية وجود تباينات بين خطابه لشخص صاحب سلطة (مثل السلطان أو الباشا مثلاً) وبين خطابه للدولة التى تمثل «كياناً سياسياً هلامياً» يمكن الحديث فيه بقدر من الحرية بشكل مباشر أو غير مباشر. وهكذا عرضت لأرائه فى مدى ظلم الدولة المملوكية أو العثمانية للمصريين، و مدى كون أى منهما كانت تحكم بالشريعة أو بالسياسة، ثم أوضحت علاقة خطابه للدولة بوعيه بمفهوم «الوطن». وأخيراً تناولت بعض الأسباب التى جعلته قادراً على طرحه لهذه الآراء.

فإذا كان الشيخ قد وجد بعض الحرية فى خطابه للدولة، فماذا عن خطابه للسلطان الذى كان يمثل رأس السلطة دائماً ؟. هكذا جاء الفصل الرابع عن «السلطان فى خطاب

الشعراني» وفيه قسمت خطابه إلى قسمين: خطابه للسلطان المملوكي، ثم خطابه للسلطان العثماني. وفي كل قسم حاولت أن أوضح مدى احترام الشيخ أو تبجيله لهذا السلطان أو ذاك في ضوء المتغيرات السياسية، وكون الشعراني في النهاية من «الرعية». وهكذا تناولت العديد من الأمور، بداية من استخدامه للألقاب في حديثه عن السلاطين المماليك أو العثمانيين، مروراً بقضايا مثل مشروعية حكم السلطان، وظلمه أو عدله، وصولاً إلى قضية الطاعة المطلقة له وما تفرضه من واجبات. ولقد حاولت تناول كل ذلك في إطار مناقشة فكر الشعراني السياسي، ومدى تدعيمه له من خلال القرآن والحديث والفقه والتراث الإسلامي، وهو أمر حرصت - قدر الإمكان - على اتباعه في كل فصول الدراسة.

بيد أن السلطان لا يمثل دائماً إلا رأس «السلطة» كما أن مقره - في العصر العثماني كان في استانبول. فماذا عن خطاب الشيخ لمن يمثلون سلطة السلطان في مصر؟. بناء على ذلك جاء الفصل الخامس عن «خطاب الشعراني لرموز السلطة في مصر». وفيه جمعت كل ما استطعت من خطابه للباشاوات والدفتردارات وقضاة العسكر وقضاة الشرع والمماليك وشيوخ العرب وغيرهم من رموز السلطة في العصرين المملوكي والعثماني، وكذا علاقاته معهم. ثم قمت بمقارنة الخطاب بواقع علاقاته، وانتهيت إلى تقسيم الخطاب إلى مستويين رئيسيين هما: الخطاب المثالي المتعالى، والخطاب العملي غير المتعالى، ثم ناقشت حقيقة هذين المستويين للخطاب في ضوء علاقاته مع رموز السلطة. ولقد أنهيت الفصل بعرض بعض الملاحظات عن العوامل المستتلة عن صدور ذلك الخطاب من الشعراني؟.

ولما كان الكثير من المصريين قد نظروا للشعراني آنذاك باعتباره رجلاً عظيماً أو «زعيماً» صوفياً، فقد توجهوا نحوه لمساعدتهم في الكثير من أمورهم ومشاكلهم مع السلطة، وكذا للاستفادة من آرائه في كيفية التعامل معها. من ناحية أخرى فإن تقريب السلطة له لم يكن ليأتى من فراغ. فبالإضافة إلى البعد الصوفي، كان الهدف السياسي

يطرح نفسه ضمن أهداف تلك العلاقة. ولقد كان الشيخ، وبسبب علاقاته الممتدة مع الطرفين، يحاول تلبية مطالب كلاهما. وهكذا فقد جاء الفصل السادس والأخير عن «قضايا المجتمع والسلطة في خطاب الشعرائى». وفيه تناولت موقف الرجل من عدة قضايا، ومنها قضية طاعة أولى الأمر، باعتبارها قضية تهم السلطة تماماً؛ ثم قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر باعتبارها قضية تهم المجتمع والسلطة معاً، ثم قضية ظلم السلطة للمجتمع وقضاء حوائج الناس لدى السلطة، باعتبارها قضيتان تهمان المجتمع. وأخيراً تناولت خطابه عن بعض الأمور الأخرى العامة مثل قضايا الرشوة والنفاق والمرااة والرضى. لقد تناولت ذلك كله لمعرفة ما إذا كان الشيخ قد ساند السلطة ضد المجتمع أم العكس، واعتمدت فى ذلك تماماً على ما جاء فى مؤلفاته بعد محاولة إعادة قراءتها بإمعان.

إن العصر العثمانى لم يعد كما كان فى السابق - وكما رُدد كثيراً وطويلاً - عصرًا مظلوماً من قلة كم الدراسات فيه، بل أمسى مظلوماً من كثرة الدراسات سواء تلك التى لا تُقدم الجديد، لأنها تجتر مقولات سابقة متناقضة أحياناً، أو تجمع كما هائلاً من المعلومات وتعيد كتابتها بدون إعمال العقل والبحث المدق، أو لا تعتمد منهجاً واضحاً.. أو حتى من تلك التى تُغالى فى التنظير. لقد غدا لدينا من الدراسات كما كثيراً، ورغم ذلك لا زلنا لا نعرف بالتحديد ماذا يُمثل العصر العثمانى لنا؟.

وفى اعتقادنا أنه على الرغم من كون الوثائق تُمثل مصدراً رئيسياً لدراسة العصر العثمانى، فإن المصادر الأخرى لا تقل عنها أهمية عند الحديث عن قضايا بعينها، مثل هذا الموضوع. إننا لا نعى بتلك «المصادر الأخرى» فقط كتب المؤرخين والرحالة، ولكن نعى بها أيضاً كتب التصوف والفقه والأدب والطبقات والمنطق وغيرها. ولقد اعتمدت هذه الدراسة فى الأساس على كتب التصوف والفقه والتراجم، بالإضافة إلى كتابات المؤرخين، وبعض الوثائق القليلة. هذا وإن كانت معظم الحواشى قد اعتمدت على مؤلفات الشعرائى، فإن هذا يتسق ومضمون الدراسة وهدفها.

ومن نافلة القول أن رغبتى فى دراسة الشعرانى، إنما تعود إلى فترة إعدادى رسالة الماجستير عن «دور المتصوفة فى تاريخ مصر فى العصر العثمانى». لقد نزعت حينها إلى التعمق فى بعض القضايا التى اعتقدت فى أهميتها. لكن أستاذى الدكتور عاصم الدسوقى الذى أشرف على الرسالة، نصحنى بالإكتفاء بمس بعض هذه القضايا مساً خفيفاً، وإرجاء البعض منها لبحوث متعمقة فى المستقبل. وقد عملت بنصيحته هذه بعد أن اقتنعت بمغزاها وأهميتها. وفى يناير ١٩٩٥ عرضت الأفكار الرئيسية لهذه الدراسة فى سيمينار التاريخ العثمانى بالجمعية المصرية للدراسات التاريخية، وكان قد أنشئ حديثاً. على أية حال، فمنذ ذلك الوقت وأنا أعاود التفكير فى هذا الموضوع، وأجمع المزيد من المادة العلمية عنه، وأعدل فى أفكاره وجزئياته.. إلى أن سنحت لى الفرصة بالذهاب إلى اليابان فى منحة علمية لمدة عامين فكانت فرصتى للعكوف على إعادة كتابته. وعندما عدت إلى مصر عملت على تنقيحه من جديد بالإضافة والحذف، حتى جاء على هذه الصورة بعد أكثر من ثمان سنوات.

إننى مدين فى إنجاز هذا العمل إلى العديد من أفادونى أو ساعدونى، ومن ثم أجد لزاماً على أن أوفيههم بعض ما يستحقونه. خالص شكرى وتقديرى إلى أستاذى الدكتور عاصم الدسوقى الذى قرأ الدراسة فى صورتها الأولى، وكانت له ملاحظات دقيقة ومفيدة. وإلى أستاذى الدكتور على بركات الذى أفادنى بخبرته فى بعض النقاط التى كانت بحاجة إلى إعادة نظر. وإلى الأستاذ الدكتور إيجى ناجاساوا الذى تعاون معى تعاوناً مُثمراً أثناء فترة وجودى باليابان فكان نعم المضيف فى وطنه. وإلى الأستاذ الدكتور ماساتوشى كيسانيتشى الذى لم يتوان عن تذليل بعض الصعاب أمامى كلما دعت الضرورة لذلك، وإلى صديقى الدكتور زكريا الرفاعى الذى طالما حاول كل منا أن يشحذ همة الآخر فى اللحظات الصعبة، وإلى زوجتى التى ساعدتنى فى كتابة هذا البحث على الكمبيوتر. ولا يفوتنى هنا أن أوجه شكرى هنا إلى «الجمعية اليابانية لتطوير العلوم» التى أعطتنى منحة قيمة لمدة عامين استطعت خلالها أن أكتب الجزء الرئيسى من هذه

الدراسة، وكذا للقائمين على مشروع «دراسات الحضارة الإسلامية» وخاصة الأستاذ الدكتور تسوجيتاكا ساتو، لما تعلمته معهم من أمور جديدة و مفيدة في الحياة والعلم. وأخيراً شكري الجزيل إلى كل القائمين على إصدار سلسلة « مصر النهضة » وخاصة الأستاذ الدكتور أحمد زكريا الشلق لما وجدته فيهم من تعاون ورحابة صدر.

لقد كتبت هذه الدراسة لا من منطلق إعتناقي لنظرية دور الفرد (الرجل العظيم / الزعيم) في صناعة التاريخ، ولا من منطلق التمجيد في الشعراني وتأكيده زعامته، ولا لنقده فقط، ولا حتى للدفاع عنه أو الهجوم عليه. إنها فقط محاولة لدراسة الخطاب والفكر السياسي للشعراني في ضوء ما كتبه بنفسه، وما قيل عن زعامته، وما كُتب في مدحه وتمجيده أو ذمه. بمعنى آخر.. لست من أنصار مدرسة الفرد، وإن كنت أعتقد بوجاهة بعض أفكارها، مثلها في ذلك مثل غيرها من مدارس دراسة التاريخ. ولست من أنصار أو معارضي الشعراني، بل دارساً لتاريخ التصوف في مصر خلال العصر العثماني. وأرجو من الله أن أكون قد وفقت في تقديم ما فيه فائدة للوطن الحبيب.

د. محمد صبرى الدالى

أول يناير ٢٠١٤

الفصل الأول

التكوين الإجتماعى والفكرى والدينى للشعرانى

لا يهدف هذا الفصل إلى عمل ترجمة للشعرانى أو كتابة سيرته للتعريف به، بقدر ما يهدف إلى محاولة البحث فى العوامل العديدة - الإجتماعية والفكرية والدينية والإقتصادية التى تراكمت وأدت فى النهاية إلى تكوين الشعرانى - من حيث أصوله الإجتماعية، وشخصيته، وتعليمه، وفكره، ومواقفه، وخطابه - وهى العوامل التى أدت أيضاً إلى شهرته وعُلو مكانته فى مصر آنذاك، سواء بالنسبة للحُكّام أو بالنسبة للمحكومين.

والواقع أن شهرة الشعرانى وتألقه لم يأتيا من فراغ، وإنما توافرت لهما عوامل عديدة.. بداية من نسبه وأصوله الإجتماعية، مروراً بنوعية التعليم الذى تلقاه، والشيوخ الذين تتلمذ على أيديهم، والأماكن التى عاش فيها لتلقى العلم وممارسة التصوف، وظروف العصر الذى عاشه، والمُجتمع الذى عاش فيه ؛ وصولاً إلى القُدرات الشخصية لديه. وفى اعتقادنا أن تحليل هذه العوامل الرئيسية مُجتمعة، والإمساك بكُنه التفاعلات المتبادلة فيما بينها، هى أمور جد مهمة ؛ أولاً: لفهم أسباب وصول الشيخ فى النهاية إلى هذه المكانة، وثانياً - وهو الأهم - لفهم خطابه السياسى المتضمن - وبشكل مُعقد ومتناقض - فى خطابه الصوفى بشكل عام.

أورد الشعرانى نسبه بنفسه كالآتى: «عبد الوهاب بن أحمد بن على بن أحمد بن على ابن محمد بن زوفا بن الشيخ موسى - المُكنى فى بلاد البهنسا بأبى عمران - ابن السلطان أحمد بن السلطان سعيد بن السلطان قاشين (فاشين) ابن السلطان مُحيا ابن السلطان زوفا (ذوفا) ابن ريان بن السلطان محمد بن موسى بن السيد محمد ابن الحنفية بن الإمام على بن أبى طالب رضى الله عنه^(١). وفى موضع آخر أضاف أن هناك إسمان مطموسان فى هذا النسب قبل اسم محمد ابن الحنفية^(٢). ولقد نقلت كتب التراجم والسير عنه ما ذكره بخصوص نسبه^(٣).

وأحسب أن الإثبات العلمى لصحة ما ذكره الشعرانى حول نسبه «الشريف» من عدمه هى مهمة ليست باليسيرة، وإن كنا نميل إلى عدم التشكيك فى أنه اعتبر نفسه من الأشراف^(٤). بيد أنه بإحصاء عدد جدد الشعرانى وصولاً إلى على بن أبى طالب (ر) وجدناهم ستة عشر جداً. فإذا أخذنا بقوله بوجود اسمين مطموسين قبل اسم محمد ابن الحنفية، لأصبحنا أمام ثمانية عشر جداً. وهذا يعنى أن متوسط الفرق فى العمر بين كل جد وآخر (من جده الأعلى على بن أبى طالب وحتى جده الأدنى على بن أحمد - الذى توفى فى حدود سنة ٨٩١ هـ/١٤٨٦ م - هو حوالى خمسون عاماً، وهذا متوسط مُرتفع إلى حد ما، وربما يعكس بعض الشكوك أو التساؤلات. وعلى أية حال فإن ما يهمنا بما سبق هو القول بأن عبد الوهاب الشعرانى كان على وعى واقتناع بنسبه هذا، بل ولقد افتخر به كثيراً وجعله من «من الله» عليه^(٥) ومن هنا فقد ذكره فى مؤلفاته لحفظه من الضياع^(٦).

ولا يمكن إهمال أهمية هذا النسب ونحن نتحدث عن عوامل شهرة الشعرانى. فالانتساب إلى الإمام على بن أبى طالب (ر) هو أمر له أهميته الواضحة عند الناس فى ذلك الوقت من الناحيتين الإجتماعية والدينية. بل لقد وصل الأمر إلى أن الشيخ تحدث عن أحقية عائلته فى الخلافة من الناحية الرسمية، وأن هذا الحق كان مُثبتاً فى حُجة «عليها خطوط أولياء المغرب وعلمائها وقضائها». بيد أن خوف الخلفاء العباسيين فى القاهرة وحرصهم على ألا ينتقل المنصب إلى غيرهم، أدى إلى إتلافهم لتلك الحُجة^(٧).

بالإضافة إلى النسب «الشريف» الذى ذكره الشعرانى، هناك الإنتساب أيضاً إلى بيت «سُلْطَانِي» وهو ما يعنى أن الرجل لا ينتسب إلى عائلة شريفة عادية، بل إلى عائلة شريفة «وسلْطَانِيَّة»، وهو ما كان يعطيه ميزة أخرى على معاصريه من المصريين عامة والأشراف خاصة. فإذا أضفنا الأمر الثالث، وهو كون عائلة الشعرانى مَوْغلة فى التصوف، وأنها اختارت طريق التصوف وفضلته على سرير الملوك - وذلك بدءاً من جده الأعلى موسى، الذى جعله الشعرانى من الأولياء أصحاب الكرامات -^(٨) لوجدنا

أنفسنا أمام أضلاع ثلاثة ومهمة مُثلث كان كفيلاً باعطاء الشعرانى أرضية إجتماعية ودينية قوية يقف عليها أمام معاصريه. وفى هذا الإطار يمكن فهم قوله: «أحمد الله تعالى حيث جعلنى من أبناء ملوك الدارين»^(٩).

★ ★ ★ ★

وما نعرفه عن تنقلات عائلة الشعرانى ليس بالكثير. فقد تزح جده موسى، بناءً على أمر «إشارة» الشيخ أبى مدين المغربى، من تلمسان - بالجزائر إلى ناحية «هو» بصعيد مصر^(١٠). ثم انتقلت العائلة بعد ذلك إلى شلقام لتستقر لبعض الوقت، ومن شلقام هاجر منها جد والده - أحمد - والمُلقب بشهاب الدين إلى «ساقية أبى شعرة» وذلك بعد وفاة والده محمد بن زوفا. وفى زاوية أبى شعرة تزوج الشيخ أحمد من امرأة أنصارية، فأعقب منها ولداً لم يُقدر له أن يرى أباه الذى توفى سنة ٨٢٨هـ / ١٤٢٤م. وهذا الولد هو «على الأنصارى الشعرانى» الجد الأدنى لعبد الوهاب الشعرانى^(١١).

وحياة على الأنصارى لا تُقدم فحسب نموذجاً مهماً لحياة صوفى مصرى عاش فى الريف فى القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى، بل قدمت أيضاً نموذجاً فريداً لعبد الوهاب الشعرانى نفسه. فعلى الأنصارى - الطفل - نشأ يتيماً فقيراً، لدرجة أنه كان يرعى بهائم بعض أهل بلدته «بالكراء» ليجد ما يعيش منه هو ووالدته الأرملة. وفى أثناء ذلك كان يحفظ القرآن الكريم فى الحقل ما بين الحين والآخر. لكن أحد المتصوفة «الفقراء السائحين» نصحه بالذهاب إلى القاهرة، والإلتحاق بالأزهر لتلقى العلم. وهنا وافقت أمه، رغم عوزها وحاجتها إلى ابنها لمساعدتها فى أمور الحياة. وفى الأزهر تفوق على الأنصارى، حتى كان يُضرب به المثل - مع زميله زكريا الأنصارى - فى شدة الإجتهد، وإن تفوق على الأنصارى فى الورع لدرجة أنه - وهو الفقير - لم يكن يأكل قط من طعام مصر لأنه «سُم فى الأبدان» لحيثه من وجوه الظلم. ؟

بيد أن على الأنصارى عندما بلغ العشرين من عمره، خافت عليه أمه من «أهل مصر» وطلبت منه ترك الأزهر والعودة لبلدته والزواج والإستقرار، وقد كان. وفى «زاوية أبى شعرة» بدأ حياة جديدة مليئة بالنشاط سعيًا وراء الرزق. فكان يستأجر الأرض لزراعتها

بمشاركة بعض أهل القرية، كما افتتح دكاناً يبيع فيه ما يحتاجه أهل البلدة من إحتياجات يومية بسيطة فى مأكلهم ومشربهم. وعندما يكسد سوق التجارة، فإنه كان يعمل بكتابة المصاحف والكتب، وبصناعة الطواقى - التى يبدو أنه أتقنها فى فترة مبكرة من حياته إبان عمله برعى الحيوانات - والتى كان البعض يشتريها منه، كل طاقة بدينار ذهب باعتبارها « بركة ». وإلى جانب ذلك كله، كان الرجل يعمل وكيلاً لزراعات أحد الأمراء، وهو محمد ابن عبد الرحمن «نائب جده» وذلك لتمكُّنه من القراءة والكتابة والحساب.

وعلى الأنصارى - الفلاح والتاجر والحرفى والكاتب والوكيل - لم يترك العلم ولم ينس فى يوم من الأيام أنه أحد أبناء الأزهر، بل استمر على درجة عالية من المعرفة والثقافة الدينية التى جعلته يتفوق على كل من جادله، خاصة فى الأمور الدينية. ولقد كانت مناقشاته مع ابنه أحمد - والد الشعرانى - دليلاً على ذلك.

والرجل كانت له شبكة واسعة من الصداقات والعلاقات امتدت - بالإضافة إلى أهل قريته - إلى علماء وصوفية وقضاة، بل وأمراء ومبشرين. ونعثر فيمن ارتبط بعلاقات جيدة معهم على أسماء مهمة؛ مثل الشيخ زكريا الأنصارى (ت ٩٢٦ هـ / ١٥١٨ م)، والشيخ ابراهيم المتبولى (توفى نيف وثمانين وثمانمائة)، والشيخ أبى العباس الغمرى (ت ٩٠٥ هـ / ١٤٩٩ م)، والشيخ محمد التامولى (توفى إبان وجود الشعرانى فى القاهرة)، وهؤلاء كانوا يزورونه ويזורهم. ثم هناك القاضى الشيخ سراج الدين التلوانى، وأحد المباشرين وهو الشيخ خضر، والأمير محمد ابن عبد الرحمن.

وعلى الرغم من أن الرجل وصل - فيما يبدو - إلى درجة مهمة من تحسُّن وضعه الاجتماعى، إلا أن ذلك لم يَزِدْه إلا إغلاً فى العلم والتصوف والورع. وهناك العديد من الأمثلة التى تدل على ذلك، وتُفيد أنه استغرق وقته ما بين العمل والطاعات، وكان مُتمسكاً بالعمل بالكتاب والسُّنة وفق فهم محافظ، كما كان تصوفه مُعتدلاً، وهو ما أدى إلى صدامه مع أتباع طريقتى البراهمة والأحمدية فى بلده، حيث منعهم هم وزوَّارهم من إقامة احتفالاتهم «ما لم يلتزموا بالكتاب والسُّنة».

والرجل لم يعيش حياته لنفسه فقط، بل انتفع به أهل بلدته. لقد كانت له زاوية خارج البلدة، حيث مارس فيها تصوفه وعبادته، وفيها استقبل أيضاً زواره من الصوفية وغيرهم. وقد ألحق بالزاوية كتاباً لتعليم أطفال القرية القراءة والكتابة والحساب، وكذلك «لتأديبهم»؛ وقد وصل عددهم بها في وقت من الأوقات إلى مئة طفل وصبي. هذا بالإضافة إلى سبيل ماء يشرب منه الناس، ودورة مياه لفضله حاجاتهم. فاهيك عن كثرة صدقاته على فقراء ومساكين القرية كلما استطاع ذلك (١٢).

أنجب على الأنصارى ثلاثة أولاد هم أحمد - والد عبد الوهاب الشعرانى - ومحمد، وعبد الرحمن (١٣). وعلى خلاف استفاضته في ترجمته لجدّه، لم يعقد الشعرانى ترجمة مستقلة لوالده، اللهم إلا بعض النُتف المتناثرة هنا وهناك. ونستطيع القول بأن والده كان شافعياً بالورثة، وأنه تلقى تعليمه على يد والده في كتابه. ومن غير المؤكد إن كان قد ذهب إلى الأزهر أم لم يذهب، والراجح لدينا أنه لم يذهب (١٤). ولكن المصادر تُفيد بأن أحمد بن على الأنصارى كان «فقيهاً نحويًا ومُقرئًا، وكان ماهراً في علم الفرائض وعلم الفلك. وكان يعمل في الدوائر ويشُد المناكيب، وكان له شعر وثر» (١٥). وإذا كنا نعلم أن الشيخ على الأنصارى كان مُتعمقاً في القرآن والفقه، فلا نعلم أنه كان كذلك في علم الفلك وغيره. ومن ثم فالمرجح أن الشيخ أحمد تلقى تعليمًا آخر على يد مشايخ غير والده. ولعل في الجدل الذي تم بين الإبن «أحمد» والوالد «على الأنصارى» ما يؤيد ذلك.

كان الشيخ أحمد أقل محافظةً في أمور دينه عن والده، وربما جاز القول بأنه كان مُعتدلاً. وعلى سبيل المثال كان الوالد على الأنصارى يرفض أكل الحمام لأنه يقتات في الأساس على ما يجده في حقول الناس. ولقد حاول إبنه أن يُثنيه عن ذلك الموقف، فأتى إليه بفتاوى العلماء التي تقول بجوازه. لكن الوالد استمر على موقفه على أساس أن «كل من الخلق يُفتى بقدر ما علمه الله». والأمر نفسه بخصوص توقفه عن أكل عسل النحل، وعندما حاول الإبن من جديد إقناعه بالعدول عن ذلك، دخل معه الأب في جدل فقهي، انتهى - وكما يذكر الشعرانى - بأن «كشف والدى رحمه الله رأسه واستغفر وقال: مثلى لا يكون معلماً لك يا سيدى» (١٦). والخلاصة أنه من الواضح أن والد

الشعرانى كان أقل تشدداً من جده، وأنه تلقى علوماً أخرى غير التى تلقاها، لكنه كان من شيوخ العلم والتصوف^(١٧). وعلى أية حال لم يُعمر والد عبد الوهاب الشعرانى طويلاً، إذ توفى الشيخ أحمد فى حدود شهر ربيع الثانى من سنة ٩١١هـ / ١٥٠٥م، ليُدفن مع والده فى قبر واحد بجوار زاويتهم فى «ساقية أبى شعرة» تاركاً عشرة إخوة، منهم ولدان شقيقين هما عبد القادر وعبد الوهاب^(١٨).

أما عبد الوهاب فقد وُلد فى قرية «قلقشندة» فى دار جده لأمه، ثم انتقلت به أمه إلى «ساقية أبى شعرة» حيث موطن والده وجدته لأبيه، بعد مرور أربعين يوماً من تاريخ ولادته^(١٩). ولقد قضى الشعرانى فى تلك القرية سنوات عمره الأولى. والواقع أن الذين ترجموا لحياة الشعرانى قديماً وحديثاً قد اختلفوا - وإن كان خلافاً يسيراً - حول سنة مولده. فعبد الغنى النابلسى مثلاً يتحدث عن أن مولده كان فى سنة ٨٩٩هـ / ١٤٩٣م. أما عبد الحفيظ القرنى فيُرجح أنه وُلد فى سنة ٨٩٧هـ / ١٤٩١م^(٢١). هذا فى حين أن على مبارك، وعمر رضا كحالة، وتوفيق الطويل يجعلون ولادته فى سنة ٨٩٨هـ^(٢٢). والواقع أننا نميل إلى الرأى الأخير، على أساس أننا عثرنا فى كتابات الشعرانى على ما يُرجحه^(٢٣).

وعلى أية حال فقد عاش الشعرانى طفولته فى قريته بالريف، حتى قُرب وفاة والده، ومن قبله كانت والدته قد توفيت، ليُصبح يتيم الأبوين^(٢٤). وفى تلك الظروف الصعبة والغامضة، رحل إلى القاهرة، لكى يواصل تعليمه، وذلك فى حوالى مُنتصف سنة ٩١١هـ / ١٥٠٥م، لتبدأ مرحلة جديدة فى حياته.

قلنا من قبل أن عبد الوهاب الشعرانى توفرت له من خلال «نسبه» ثلاثة أسس مهمة بالنسبة لمستقبله الاجتماعى والصوفى، وهى: شرف النسب، والانتماء إلى بيت حاكم قديم، وإيغال هذا البيت فى التصوف. ومع أصوله الاجتماعيه (الريفية والعائلية) نجد العديد من العوامل الأخرى المتشابكة بشكل مباشر أو غير مباشر.

أما الأصول الريفية فى بلد مثل مصر، والتى كان الريف يضم الأكرثية الكاثرة من سُكَّانها آنذاك، فلا يمكن تجاهل تأثيرها الإيجابى على الشعرانى. صحيح أن النظرة الاجتماعية لأهل الريف فى عصر المماليك - كما كان الأمر من قبل ومن بعد - كانت

قاسية وظلمة، كما كانت حياتهم صعبة إلى حد كبير (٢٥). بيد أن من الصحيح أيضاً أن هذه الأمور كانت تدفع ببعضهم دفْعاً إيجابياً للأمام، وتُوهِل الكثيرين منهم لتحمل الصعاب، وتُحفِزهم على استغلال ما يَسْنَحُ لهم من فرص لتغيير واقعهم بعد الرحيل للحضر- والقاهرة خاصة - مُستغلين في ذلك ما أورشتهم طبيعة حياتهم السابقة في الريف من قُدرة على التعامل بنوع من «الصبر» على الظروف الصعبة، وكذا التعامل بقدر من «الذكاء الإجتماعي» مع غيرهم. ولقد كان الشعراني نموذجاً فريداً في هذه القضية. إن تأثير الأصول الريفية على الشعراني يمكن العثور عليه في عدة أمور أهمها:

أولاً: قدرته على تحمل الجوع والعطش والحرارة والبرودة وغيرها من مظاهر «الحرمان» في صغره إبان يتمه وفقره و«مجاهداته» في السنوات الأولى لانخراطه في طريق التصوف، بل وحتى بعد تيسر أحواله (٢٦). ويُمكن إدراك أهمية ذلك بالمقارنة - على سبيل المثال - بين حياته، وبين حياة بعض المتصوفة المعاصرين له من ذوى الأصول الحضرية، كآبناء البيت البكري أو آبناء البيت الوفائي وغيرهم (٢٧). وإذا كان الشعراني - وبشكل مثالي مبرجع ذلك، في أحيان كثيرة إلى قوة إيمانه وعمق «مجاهداته الصوفية»، فإننا لا يمكن أن نغفل تأثير أصله الريفي في ذلك.

ثانياً: غنى عن الذكر أن القُدرة على تحمل الجوع والعطش، وعلى إظهار الزهد والتقشف، كانت من الأمور المهمة للغاية آنذاك في قبول أى مُريد صوفى جديد في البداية، ثم شُهْرته بعد ذلك (٢٨). وهكذا فإن إظهار الشعراني لتلك الأمور في البداية، وإشاعتها عن نفسه بعد ذلك في كتاباته، لم يكن - على الأرجح - ليأت جزافاً، بل لعلمه بأهميتها له حتى يُرحب به المجتمع الصوفى، بل والمجتمع المصرى بوجه عام (٢٩). ومرة أخرى نستطيع أن نلمس بوضوح تأثير أصوله الريفية.

ثالثاً: على الرغم من أن الشعراني لم يكن فلاحاً مُحترفاً للزراعة في صغره، إلا أن أصوله الريفية قد جعلته قادراً على فهم الكثير من أمور الزراعة. ولقد استفاد الرجل من ذلك، حين قام باستئجار بعض الأراضي وزراعتها لحسابه بعد استئجار فلاحين يعملون بها (٣٠). ولقد كان ذلك أحد المصادر الإقتصادية المهمة لزواجه، وكذلك لبعض رحلات حجه وغيرها من الأمور (٣١).

رابعاً: تحدث الشعرانى كثيراً عن شدة اعتقاد الكثير من الفلاحين فيه واحترامهم له (٣٢). وإذا كان الأمر فى جزء منه يعود إلى شهرة الرجل نفسه فى الريف والحضر بعد كبره، فإن لأصوله الريفية دوراً أهم وأسبق، بل إن شهرته تعود - فى أحد أسبابها - إلى كونه ريفى الأصل.

وأما استفادة الشعرانى (العائلية) فتأتى فى الأساس من كونه حفيداً لرجل مثل الشيخ على الأنصارى، وهو أمر لا يمكن إغفاله أيضاً. فالجد حاز فى قريته على شهرة إجتماعية ودينية فريدة كانت لصالح حفيده فى المستقبل. والجد ارتبط بعلاقات مهمة مع شيوخ علم وتصوف، ومع بعض رجال الإدارة بالقاهرة. وهذه العلاقات سوف يستفيد الشعرانى منها غاماً كما سنوضحه فى حينه، لاسيما وأن ميلاد الشعرانى جاء بعد سبع سنوات فقط من وفاة جده سنة ٨٩١ هـ / ١٤٨٦ م، ومن ثم فذكرى الجد كانت لا تزال موجودة بقوة آنذاك، وإمكانية الاستفادة منها قائمة، خاصة مع بروز أسماء بعض أصدقائه ومعارفه. والأهم من ذلك هو أن الشعرانى رأى فى جده نموذجاً طيباً وملائماً للغاية (٣٣). بل ولقد نصحه البعض باتباع جده (٣٤). والواقع أن عبد الوهاب الشعرانى سوف يتبع نموذج جده فى حياته، وإن كان سيُطوره ويُغير فيه كثيراً، وبما يتناسب وواقعه المختلف، لا سيما بعد شهرته.

الأمر الآخر الذى استفاد منه الشعرانى «عائلياً» هو أنه نشأ فى عائلة وأسرة تهتم بالعلم اهتماماً ملحوظاً، بدءاً من الجد على الأنصارى، مروراً بالوالد أحمد، وصولاً إلى الأخ الأكبر لعبد الوهاب الشعرانى.. القاضى الشيخ عبدالقادر. ونتيجة لذلك فقد استطاع «الطفل» عبد الوهاب الشعرانى إبان وجوده بالقرية أن يلتحق بالكتاب (على الأرجح الكتاب الموجود بزاوية جده) وأن يتقن القراءة والكتابة، بل وأن يحفظ القرآن وهو ابن ثمان سنوات، وأن يحفظ متون بعض أمهات الكتب الصعبة !! كل ذلك و هو فى مرحلة عمرية مبكرة للغاية، وقبل رحيله للقاهرة. ولقد كان من الطبيعى أن يتم الجزء الأكبر من ذلك برعاية والده، ثم بمساعدة أخيه عبد القادر من بعده (٣٥). ونظراً لأهمية ذلك العمل، فإن الشعرانى - ورغم موقفه من الريف عامة - يضعه من ضمن ما أنعم الله به عليه قبل رحيله للقاهرة (٣٦).

ذكرنا من قبل أن الشعراني رحل في حوالى منتصف سنة ٩١١ هـ / ١٥٠٥ م إلى القاهرة لاستكمال تعليمه. والحقيقة أنه على الرغم من كثرة ما كتبه الشيخ عن نفسه وحياته، إلا أنه تبقى بعض الأمور المهمة والغامضة فى تلك المرحلة. فمن كان صاحب فكرة الانتقال إلى القاهرة فى الأساس، لاسيما وأن «الطفل» عبد الوهاب سرعان ما أصبح يتيم الأبوين، ومن ثم فإن استمراره فى العاصمة «القاهرة» كان يحتاج إلى من يتحمل مسئولية الإنفاق عليه، ولا يبدو أن والده قد ترك له ما يعتمد عليه فى ذلك ؟ فهل كان والده هو صاحب الفكرة قبل موته، أم أخاه عبد القادر (ت ٩٥٦ م) (٣٧). أم كان أحد أصدقاء الجد أو الوالد ؟ وهل التحق عبد الوهاب فى البداية بالأزهر أم بجامع الغمري ؟. وأين عاش ؟.

يذكر البعض أن الشعراني التحق فى البداية بالأزهر وقضى فيه نحو خمس سنوات، بعدها انتقل إلى جامع الغمري حيث قضى به نحو سبعة عشر عاماً (٣٨). وهذا يعنى أن وجوده بالأزهر قد استغرق تقريباً الفترة من ٩١١ - ٩١٦ هـ / ١٥٠٥ - ١٥١٠ م، فى حين استغرق وجوده بجامع الغمري تقريباً الفترة من ٩١٦ - ٩٣٣ هـ / ١٥١٠ - ١٥٢٦ م. بيد أن مطالعة ماكتبه الرجل بنفسه عن تلك الفترة تجعلنا بحاجة لمراجعة هذا الأمر.

ففى إطار حديثه عن رحيله من قريته إلى القاهرة، يلحق الشعراني ذلك بالقول: «فأقمت فى جامع سيدى أبى العباس الغمري، وحنن الله تعالى على شيخ الجامع وأولاده، فكنت بينهم كأنى واحد منهم» (٣٩). وفى حديثه عن صحبته للشيخ أبى الحسن الغمري ت ٩٣٩ هـ / ١٥٣٢ م، نجده يقول: «صحبتة نحو ثلاثين سنة إلى أن مات» (٤٠) وهو ما يشير إلى أن العلاقة بين الرجلين بدأت عند ذهاب الشعراني للقاهرة. وهذا كله يعنى أنه التحق مباشرة بهذا الجامع عقب مجيئه للقاهرة فى سنة ٩١١ هـ / ١٥١٠ م. ومتابعة ما كتبه الشعراني متفرقاً عن حياته توضح أنه كان فى سنة ٩٢٣ هـ / ١٥١٧ م يعيش بهذا الجامع، بل وسبق به إلى ما بعد ذلك بحوالى خمس سنوات (٤١).

ويبدو أن التحاق الشعرانى بجامع الغمرى لم يمنعه من التردد على الأزهر لتلقى العلم فيه. ويتضح هذا من مجموعة الشيوخ الذين ذكر تلقيه العلم على أيديهم، حيث انضموا لجامع الغمرى وللجامع الأزهر، بل ولغير ذلك من الجوامع وأماكن تلقى العلم بالقاهرة آنذاك؛ وهو ما سنعرض له بعد قليل. ومن ثم فقد تكون مرحلة جامع الغمرى هى المرحلة الأولى فى حياة الشعرانى بالقاهرة، ولا توجد مرحلة قائمة بذاتها عاش فيها بالأزهر، بل يُصبح وجوده بالأزهر متخللاً فى مرحلة جامع الغمرى.

ورغم ذلك، تبقى نقطة غامضة فى حياة الشعرانى الأولى بالقاهرة، وهى علاقته بذلك المباشر الذى يُدعى «خضر». فلطالما تحدث الشعرانى عن فضل هذا الرجل عليه، وأنه تولى مسئوليته لعدة سنوات حتى مات، فأنزله فى بيته مع أسرته، وأنفق عليه من ماله، بل وأوصى له بمبلغ من المال جزيل قبل وفاته، وكذلك فعلت زوجته. ولهذا كله فإن الشعرانى يذكره على أنه «أستاذى فى التربية سيدى خضر»^(٤٢). ومرة أخرى يبدو لنا أن الشعرانى لم يعيش فى بيت «المباشر خضر» إلا لفترات متقطعة، وأن ذلك ربما حدث لأول مرة عند مجيئه للقاهرة وقبل الإلتحاق بجامع الغمرى، ثم تكرر بعد ذلك فى مناسبات مختلفة حتى وفاة الرجل. فالشعرانى يتحدث عن كفالة الرجل له، والكفالة لاتعنى دائماً الإستضافة بشكل مستمر. كما أن ما رواه الشعرانى عن علاقته بسيد خضر يعنى أنه «نزل» فى بيته مرات عديدة، ولكنه لم يستقر فيه، ولعل حديثه عن «إقامته» بجامع الغمرى لما يؤيد هذا رأى. وهكذا يتدعم لدينا من جديد القول بأن مرحلة جامع الغمرى كانت المرحلة الأولى والرئيسية فى حياة الشعرانى بالقاهرة.

والواقع أن علاقة الشعرانى «بسيد خضر» تعكس لنا قضية جد مهمة فى حياته؛ ألا وهى ضخامة إستفادته من صداقات جده القديمه. لقد سبق وقلنا أن جده كان مرتبطاً بصداقات عديدة، ونضيف هنا أن الشعرانى سيستفيد من تلك الصداقات تماماً وفى أمور عديدة طالما بقى أصدقاء جده أحياء، وطالما كان الشعرانى فى حاجة إليهم، لاسيما فى المرحلة الأولى من حياته، مرحلة جامع الغمرى. لقد كان «المباشر خضر» - أو الشيخ خضر - صديقاً مقرباً «للجد» على الأنصارى، كما كان أول من استفاد منهم «الحفيد» عبد الوهاب الشعرانى، وذلك فى عدة أمور منها:

أولاً: رعاية الرجل للشعراني بعد وفاة والده، فكفله ورباه حتى وافاه الأجل. والواقع أن هذا الأمر يعكس قوة العلاقة القديمة بين الشيخ على الأنصارى والمُبَاشِر خضر، واستمرار قُرب «خضر» من عائلة الأنصارى حتى وفاته، وكذلك فقر الشعراني وأخوه الشيخ عبد القادر، بل وربما يطرح أيضاً احتمال كون هذا الرجل كان له دوره في رحيل الشعراني من القرية إلى القاهرة قُبيل وفاة والده، وذلك من أجل استكمال تعليمه، خاصة وأن الشعراني أصبح - عقب وفاة الوالد - يتيماً فقيراً، في حين أن المُبَاشِر خضر كان على قدر من يسير الحال الذي يساعده على القيام بتلك المسؤولية.

ثانياً: ترك هذا الرجل في الشعراني تأثيراً تربوياً واضحاً. فالرجل كان متديناً ذو كان كثير القيام في ليالى الشتاء الطويلة^(٤٣). بالإضافة إلى ذلك، فإنه كان له اهتماماً واضحاً بالتصوف، وله صلات مع بعض مشاهير رجاله في القاهرة آنذاك^(٤٤). وأخيراً فإنه كانت له وجهات نظر مُحافظة وواعية في الحياة^(٤٥). فكان تجربة الشعراني مع الشيخ خضر إنما كانت تسير بشكل يتسبى وبيئته العائلية والأسرية التي تركها في قريته، بل وكانت تُعمق من فهمه لأمور عصره، وتزيده أيضاً قُرباً من التصوف.

ثالثاً: كان الشيخ خضر كثيراً ما يحكى للشعراني القصص عن سيرة جده «على الأنصارى» فيما يتصل بورعه وتقواه^(٤٦) وهو ما سترك أثراً مهماً في حياته بعد ذلك. ومن ثم فلهذا الرجل دوراً مهماً في جعل الشعراني يتخذ من جده نموذجاً مثالياً، وضعه نصب عينيه، خاصة في الطريق الصوفى.

رابعاً: وأخيراً فإن «الشيخ خضر» وباعتباره في الأصل «مُبَاشِراً» وليس رجل دين سيكون النموذج الأول لاحتكاك الشعراني برجال الإدارة و«السُلطة». لقد كان النموذج طيباً، ولطالما احترمه الشعراني طيلة حياته، رغم ما عُرِف عن ظلم المُبَاشِرين بشكل عام للمصريين آنذاك، ورغم وعى الشعراني بذلك^{١١}. ومن ثم يمكن القول بأن «سيدى خضر» - بحُكم وظيفته أو عمله - سترك أثراً مهماً في «أحكام» الشعراني على هذه النوعية من رجال الإدارة، ولربما لهذا السبب تعود بعض تناقضات خطابه تجاههم، فهو أحياناً «ضدّهم» لأنهم ظالمون، وأحياناً أخرى «معهم» لأن فيهم الصالح و الطالح.

خلاصة ما سبق هو أن الشعرانى استفاد كثيراً من علاقة جده القديمة بالشيخ والمباشر خضر، وأن هذا الرجل - كما نرجح - كان له دور فى رحيل الشعرانى من القرية إلى القاهرة، ثم تولى أمره فى القاهرة بعد وفاة والده، حتى أنه هو الذى قدمه إلى جامع الغمري لمواصلة تعليمه، وأن الشعرانى استقر فى هذا الجامع بشكل أساسى، مع فترات متقطعة قضائها إما فى منزل الشيخ خضر، أو فى الذهاب إلى الأزهر - وغيره - لتلقى المزيد من العلوم.

بيد أن هناك تساؤلاً نعتقد فى أهميته، فلماذا لم يلتحق الشعرانى بالأزهر بدلاً من جامع الغمري؟ إن طرح هذا التساؤل لم يأت نتيجة لتوافر معلومات أكيدة للإجابة عليه، بل لأن هذه البداية كانت لها تأثيراتها العميقة على حياة الشعرانى فيما بعد. فالجد «على الأنصارى» تلقى تعليمه بالأزهر، وكان من الوارد أن يتابع الحفيد خطى جده. والأزهر له مكانة مرموقة تتفوق على مكانة جامع الغمري، ولا بد لكل طالب طموح أن يلتحق به طالماً وُجد بالقاهرة، وهذا ما فعله الشعرانى بعد ذلك. والأزهر به بعض زملاء وأصدقاء الجد على الأنصارى. والسؤال إذن: ما هى أسباب عدم التحاق الشعرانى بالأزهر منذ البداية؟ بل وعدم استقراره فيه بعد ذلك؟.

فى الواقع ليست لدينا إجابات أكيدة لذلك، وإن كنا نعتقد فى بعض الأمور المتصلة بطبيعة العملية التعليمية فى الأزهر آنذاك، وعدم تناسبها مع ظروف الشعرانى فى البداية، ولا مع ميول القائمين على أمره بل وميوله فى النهاية. فالأزهر لم يكن ليقبل طفلاً فى عمر الشعرانى، أى فى بداية السنة الثالثة عشرة، بل كان يقبل طلاباً ناضجين إلى حد ما فى أعمارهم، وفى قدر التعليم الذى تلقوه من قبل. ومن ثم كان على الوالد غير الأزهرى وصاحب النظرة الناقدة للأزهر - والشيخ خضر أن يبحث له عن مكان آخر. ولقد كان جامع الغمري هو أفضل مكان آنذاك؛ أولاً: لما به من تنظيم داخلى يستوعب طفلاً مثل الشعرانى. فقد كان المقيمون به، وفق تنظيم مؤسسه الشيخ أبو العباس الغمري، يتم تقسيمهم إلى ثلاثة أقسام: أطفال، وشباب، ورجال. وكان كل قسم من الأقسام الثلاثة مستقلاً فى نظامه المعيشى والتعليمى عن الآخر، وهو ما لم يكن موجوداً فى كثير من الجوامع الأخرى (٤٧).

ثانياً: أن طبيعة العملية التعليمية في هذا الجامع كانت قائمة على أساس ممارسة التصوف. و تلقى علومه، إضافة إلى تلقى بعض العلوم الأخرى، ولقد كان هذا أمراً طبيعياً نظراً لأن القائمين على بناء المسجد وإدارته وتوفير احتياجاته، هي عائلة الغمري المُوغلة في التصوف (٤٨). ولقد كان من الطبيعي أن يتفق ذلك وميول القائمين على أمر الشعراني. وأخيراً فرمما كان للشيخ خضر علاقات مع أسرة الغمري، وهذا أمر وارد، لاسيما وأن الشيخ خضر كان «مباشراً» لقرية «أبي شعرة» وأن الشيخ أبو العباس الغمري وأولاده زاروا هذه القرية في إطار جولاتهم الصوفية (٤٩). وهكذا يبدو أن الأسباب قد تجمعت لالتحاق الشعراني - وهو طفل - بجامع الغمري، وعدم التحاقه بالأزهر. أما عدم التحاقه بالأزهر بعد نضجه، واكتفائه فقط بالتردد عليه، فإنه يعود إلى بعض العوامل السابقة، بالإضافة إلى عوامل جديدة.

ففي عبارة مهمة عن حياته بجامع الغمري يقول الشعراني: «فأقمت في جامع سيدي أبي العباس الغمري، وحنن الله تعالى على شيخ الجامع وأولاده، فكُنت بينهم كأنى واحد منهم، أكل مما يأكلون، وألبس ما يلبسون» (٥٠). وهذا يعني أنه قد استراح لوجوده في هذا المكان منذ البداية، خاصة مع أولاد الشيخ أمين الدين (ت ٩٢٩هـ / ١٥٢٢م) إمام جامع الغمري. كان هذا في الفترة الأولى «صباه»، أما بعد نضجه فمن الواضح أن علاقته بالشيخ أمين الدين قد توثقت تماماً، وأن الشعراني أعجب بتقوى الشيخ وورعه وعلمه أيما إعجاب، وهذا يتضح من تكراره لحكاياته ونصائحه لعشرات المرات في كتبه (٥١). ومن ثم نستطيع القول بأن الشيخ أمين الدين كان أحد أسباب استقرار الشعراني واستمراره في جامع الغمري لفترة طويلة.

وفي إطار ذلك يمكننا أن نتحدث أيضاً عن أن علاقة الشعراني بالشيخ أبي الحسن الغمري - ابن مؤسس الجامع - كانت تؤدي إلى النتيجة نفسها. لقد جمعته بأبي الحسن منذ البداية علاقة صداقة، ترسخت مع السنوات لتصبح «أخوة صوفية حميمة» استمرت حتى وفاة الشيخ أبي الحسن سنة ٩٣٩هـ / ١٥٢٢م. ولقد كان الشيخ يتمتع بصفات جميلة وعديدة أثنى عليها الشعراني ثناءً جماً (٥٢). فإذا كان هذا هو حال القائم على الجامع، وإذا كان الجامع - كما سبق وأشرنا - يتميز عما سواه بالدقة والنظام في أموره، فلماذا يتركه الشعراني ويذهب إلى الأزهر؟

بالإضافة إلى ما سبق، هناك قضية موقف البعض من جرايات الأزهر نفسها، حيث اعتبروها «مشبوهة». ولقد تأثر الشعراني بهذا الرأي من خلال جده على الأنصارى وأهم شيوخه «زكريا الأنصارى». فالجد - رغم عَوَزه إبان تلقيه تعليمه بالأزهر - لم يكن يأكل قط من طعام الأزهر، بل ولا من طعام القاهرة بشكل عام، لأن «طعام مصر سم في الأبدان»، وكان يعتمد على ما تُحضره أمه الفقيرة له ما بين فترة وأخرى من طعام القرية^(٥٣). أما الشيخ زكريا الأنصارى فكان لا يأكل من طعام الأزهر هو الآخر. ويُشير الشعراني إلى ذلك بالقول: «وكننت أتغذى معه كل يوم، فكان لا يأكل إلا من خبز الخانقاه سعيد السعداء، ويقول: واقفها كان من الملوك الصالحين»^(٥٤).

لقد كان الشعراني متأثراً للغاية بجده وشيخه. بيد أن الجدة كانت أمه ترعاه قدر استطاعتها، في حين أن أم الشعراني توفيت وهو طفل بالقرية^(٥٥) ولم يثبِق إلا أخيه عبد القادر الذى لا يبدو أنه قام بدور كبير فى رعاية الشعراني فى تلك المرحلة، ربما بسبب فقره. أما الشيخ زكريا فقد كان قادراً على الاختيار والتدقيق فى ماأكله ومشربه، لوجود مصادر أخرى يمكنه الإعتماد عليها غير جرايات الأزهر «المشبوهة». وهكذا، وأمام اتباع الشعراني لسيرة جده، ونصائح شيخه، لم يكن أمامه إلا البقاء فى جامع الغمرى الذى لا توجد شبهة فى جراياته^(٥٦).

وأخيراً فالشعراني - وكما سنوضحه فى حينه - قد انخرط فى التصوف فى أواخر صباه، ومن ثم فإنه كان فى حاجة إلى أن يعيش فى وسط يتفق ومزاجه الروحى الصوفى. ولقد كان جامع الغمرى هو أفضل مكان مناسب لذلك، مقارنة بالأزهر. فعلى الرغم من وجود جماعة من شيوخ الأزهر ممن جمعوا بين الفقه والتصوف، إلا أنه ضم بين جنباته مجموعة من الفقهاء الذين قاوموا المتصوفة وخطأوا عليهم، ولسوف يكون للشعراني فيما بعد جولات طويلة معهم. بعبارة أخرى، لم يكن الأزهر حتى ذلك الوقت قد اندمج تماماً فى التصوف، بل كان لا يزال - من خلال بعض شيوخه - يمثل أقوى قلعة مناصرة للتصوف فى مصر^(٥٧). وعلى النقيض من ذلك، كان جامع الغمرى يمثل إحدى قلاع التصوف فى مصر، وكان كل شيوخه من الصوفية فى الأساس قبل أن يتعلموا ويعلموا الفقه وغيره من العلوم.

صفوة القول أن القائمين على أمر الشعراني في البداية قد وجدوا - ولأسباب عديدة - أن جامع الغمري هو المكان الأكثر تناسباً وتعليم واستقرار الطفل عبد الوهاب الشعراني، وأن الشعراني نفسه - بعد نضجه - قد استمر في هذا الجامع لما وفره له من أمور لم تكن لتوفرها له الجوامع الأخرى، بما فيها الجامع الأزهر. وقد انضح لنا مدى استفادة الشعراني في ذلك من صداقات جده ومن سيرته، هذا وإن كانت شخصية الشعراني ستبدأ في الظهور بقدرته على مواءمة ظروفه مع الظروف والناس.

☆☆☆☆

كان الهدف الرئيسي من إقامة الشعراني بجامع الغمري، بل وبالقاهرة، هو تلقي التعليم. وهنا نجد أن مرحلة تعلم الشعراني قد طالت زمنياً وفقاً لنظام التعليم آنذاك، وكذا تعددت علومها وشيوخها وأماكنها وتأثيراتها. والحقيقة أن هذا التعدد كان واضحاً وثرياً في كتابات الشعراني أحياناً، وأحياناً أخرى متداخلاً وغير واضح. وبعيداً عن ذلك كله، فإن ما نود الإهتمام به من الأمور هو ما ترك تأثيراً على تكوين الشعراني الفكري والاجتماعي، وكان له دوره فيما بعد في صناعة الشعراني كرجل عظيم عند الكثير من معاصريه.

تلقي الشعراني الكثير من العلوم. لقد قرأ في الفقه، والحديث، والتفسير، والنحو والسير، واللغة، والفتاوى، والطبقات، والتصوف؛ وفي كلمة واحدة «علوم الشريعة والحقيقة» وفق أحد اصطلاحات أهل ذلك العصر في تقسيمهم للعلوم. ولقد جمع في ذلك بين أمهات الكتب «المتون» (مثل متن أبي شجاع، والمنهاج للنووي، وألفية الإمام مالك، وقواعد ابن هشام، ورسالة القشيري، وسراج العقول لأبي طاهر القزويني، وإحياء علوم الدين للغزالي، والفتوحات المكية لابن عربي) .. وبين المختصرات المتعارف عليها آنذاك (مثل مختصر الشاطبية، وتلخيص المفتاح، ومختصر الروضة)، كما جمع بين الشروح القديمة على أمهات الكتب (مثل شرح ألفية العراقي، وشرح الشذور، وشرح الأجرومية، وشرح المنهاج، وشرح الشاطبية، وشرح الروض) وبين شروح شيوخه واختصاراتهم (مثل شرح الشيخ زكريا لمختصر المزني، وشرح الشيخ أمين الدين لمنهاج

الجلال المحلى، وشرح الشيخ نور الدين السنهورى للأجرومية). والملاحظ هو أن الشعرانى - وفقاً لما ذكره بنفسه - قد قرأ الكثير جداً من المتون والخواشى والشروح والاختصارات، حتى أنها لتبلغ عدة مئات من العناوين. ولقد كان - ووفقاً لما ذكره بنفسه أيضاً - يحفظ الكثير من تلك الكتب، ربما كعادة بعض أهل ذلك الزمان (٥٨).

ولقد تعدد الشيوخ الذين تلقى عنهم الشعرانى فى أثناء تعليمه، ووصل عددهم إلى نحو خمسين شيخاً، وإن كان الشيخان أمين الدين وذكربا الأنصارى يأتیان فى مقدمتهم. وأحسب أن هذا العدد يسترعى الإلتباه لضخامته، وقد يؤدى بالباحث إلى الشك فى دقته، لولا أن الرجل قد ذكر أسماء هؤلاء الشيوخ وما تلقاه عنهم فى ثنايا مؤلفاته، وبتفصيلات تؤدى بالباحث إلى الميل لتصديقه لا تكذيبه (٥٩).

إلى جانب ذلك، قرأ الشعرانى بنفسه عدة مئات أخرى من أمهات الكتب ضخمة الحجم، مثل كتاب «الخواى» للماوردى والذى كان «ثلاثون مجلدة ضخمة»، وتفسير البيضاوى «وهو مائة مجلدة ضخمة»، ومختصر كتاب المحلى لابن حزم والذى اختصره محبى الدين بن عربى «وهو ثلاثون مجلدة ضخمة». ليس هذا فقط، بل إن الشعرانى قرأ بعض هذه الكتب لمرات عديدة. فقد قرأ شرح الروض للشيخ زكريا نحو ثلاثين مرة، والمحلى لابن حزم ثلاث مرات، وشرح مسلم للنووى خمس عشرة مرة، وتفسير الكواشى عشرات المرات، وتفسير البيضاوى خمس مرات، وتفسير الجلالين نحو ثلاثين مرة، وشرح المذهب نحو خمسين مرة (٦٠).

إن ما نريد الخروج به من مطالعتنا للكثير مما كتبه الشعرانى عن العلوم التى تلقاها، والكتب التى قرأها، والمشايخ الذين أخذ عنهم، يمكن رصده كالتالى:-

١- كان الشعرانى حاد الذهن، سريع الفهم والإستيعاب، كثير المطالعة، دؤوباً فى السعى وراء المشايخ والكتب، وهى أمور استرعت انتباه شيوخه وتقديرهم؛ واستوجبت احترام زملائه له مع نوع من «الغيرة». ولطالما فاخر الشعرانى بتلك الأمور (٦١). ولعل هذه الأسباب هى ما جعلت «الشيخ» زكريا يعهد «للتلميذ» الشعرانى بتدريس الفقه لزملائه وهو ما يعنى اعترافاً بقُدرة الشعرانى العلمية وبذكائه (٦٢).

٢- أن كثرة عدد المشايخ الذين تلقى عنهم الشعراني، سيؤدي إلى ثراء تجربته عاماً. فبعضهم كان من الفقهاء، وبعضهم كان من الصوفية، وبعضهم كان من جمع بين الفقه والتصوف. ولكل شيخ طريقته وأسلوبه في التعليم، بل ومنهج في الحياة بشكل عام. ومن الطبيعي أن يؤدي إنفتاح الشعراني على هذا العدد الضخم من المشايخ إلى ثراء ما حصده من تجارب عن المجتمع بكل ما فيه. لقد كان الشيخ زكريا نموذجاً مهماً ومُتفرداً، لكنه لم يكن النموذج الوحيد. ومن ثم كان بإمكان الشعراني أن يؤلف نموذجاً خاصاً وجديداً، مُستفيداً من كل ما شاهد وسمع وتعلم، ومُتوائماً مع ظروف عصر جديد، وقد كان.

٣- أن الكتب الكثيرة التي قرأها الشعراني جمعت في النهاية بين علوم الدين «الشريعة» وعلوم التصوف «الحقيقة». ومن ثم فإن الحصاد النهائي لتعليم الشعراني كان حصداً فقهياً وصوفياً، وموسوعياً. بيد أن هذا الحصاد كان مُناسباً للعصر تماماً. لقد كان عصر الشعراني يمثل مرحلة مهمة من مراحل الاندماج بين الفقه والتصوف (٦٣).. عصر لا يتناسب معه الفقه الخالص ولا التصوف الخالص، وإنما يُناسب الجمع بين الأمرين. ولقد كان الشعراني - في مرحلة طويلة من حياته - مُثلاً لهذا الإنصهار. ولجّاح الشعراني - اجتماعياً ودينياً - إنما يعود في أحد أسبابه إلى هذا الأمر. صحيح أنه في بعض مراحل حياته قد انغمس في التصوف، حتى لربما ظهر ذلك على حساب الفقه. لكن من الصحيح كذلك أنه استمر - حتى في أكثر مراحل حياته إغراقاً في التصوف - فقيهاً أيضاً. إن الإغراق التام في التصوف فقط كان بما لا يتناسب وظروف العصر، وربما أمكننا القول أنه كان يتناقض معه. والشعراني لم يُناقض عصره، وإنما كان دائم التطوير والتغيير في أحكامه على الأمور بما يتفق وكل مرحلة من حياته، ووفق تطور الأوضاع في مصر. وفي هذا الإطار يُمكن العثور على السبب الرئيسي لتناقضات أحكام الشعراني مع بعضها البعض أحياناً، وهذا ما سوف نتناوله في صفحات تالية.

٤- وأخيراً يمكننا القول بأن الشعراني، وبناء على ذلك التعليم وتلك القراءات - كان قادراً على مُجابهة الفقهاء في قضايا مهمة؛ مثل قضية التأويل للقرآن، والاجتهاد في الفقه، والموقف من مُتصوفة اختلفت حولهم الآراء مثل ابن عربي والحلاج وعمر بن

الفارض وغيرهم. وعلى الرغم من أن الشعراني لم يكن أول الصوفية من نازلوا الفقهاء في هذا المضمار، فإنه كان آخرهم شهرة، حيث لا نجد من بعده من قام بمثل دوره، ربما لأن الصراع كانت قد خفت حدته تماماً بانصهار المتصوفة والفقهاء في بعضهم البعض، وبالأحرى بعد «تصوف الفقهاء» و«تفقه المتصوفة» في العصر العثماني.

★ ★ ★ ★

لقد مررنا سريعاً على قضية تعليم الشعراني في جامع الغمري وغيره، وحاولنا التركيز على بعض أهم ما تركه ذلك فيه من آثار. بيد أن الأمر الذي يحتاج إلى المزيد من الاهتمام، هو التأثيرات الصوفية والاجتماعية والسياسية التي تركتها مرحلة جامع الغمري - وكذلك الأزهر - في تكوين شخصيته، وتحديد العديد من توجهاته فيما بعد. فإلى جانب تحصيله للعلم، كان الشعراني في جامع الغمري على مقربة من مجموعة من الشيوخ ذوى التجارب الصوفية العميقة والمكانة الاجتماعية المهمة. فبالإضافة إلى الشيخ أبي الحسن الغمري - ابن مؤسس الجامع، والقائم على أمره - هناك الشيخ أمين الدين، والشيخ ابن عنان وغيرهم. أما الشيخ أمين الدين - شيخ الجامع - فكان مشهوراً بتصوفه وورعه بين أهل القاهرة، وهو ما جعل بعضهم يواظب على حضور صلاة الفجر خلفه رغم بُعد أماكن سكنهم، أو وجودها بجانب الأزهر. فكانوا «يأتون إلى الصلاة خلفه من بولاق ومن نواحي الأزهر.. لحسن صوته وخشوعه وكثرة بكائه حتى ييكنى غالب الناس خلفه». علاوة على ذلك فقد كان «يتفقد الأرامل والمساكين والعميان، ويتعب لهم في حوائجهم، ويجمع لهم الزكوات ويفرقها عليهم، ولا يأخذ لنفسه شيئاً». ولشهرة الرجل، فقد اختاره السلطان الغوري ليكون إماماً للأمير قورقود «قرقد» ابن السلطان سليم «العثماني» إبان وجوده في مصر (٦٤).

والأمر نفسه بالنسبة للشيخ محمد بن عنان، الذي يصفه الشعراني بأنه «كان من الزهاد العباد، وما كنت أمثله وأحواله إلا بطاوس اليماني أو سفيان الثوري، وما رأيت في عصرنا مثله. وكان مشايخ العصر إذا حضروا عنده، صاروا كالأطفال في حجر مربيهم». ولقد كان للرجل مكانته الاجتماعية المهمة، والدليل على ذلك أنه عندما توفي سنة ٩٢٢هـ / ١٥١٦م، حضر السلطان طومان باي دفنه فوصار يكشف رجل الشيخ ويعمر خدوده عليها (٦٥).

إن ماسبق يعنى أن الشعرانى فى جامع الغمرى، كان يعيش فى مكان له أهميته الصوفية والاجتماعية. ولما كان الشعرانى على علاقة وثيقة بأبرز شيوخ الجامع حتى وفاتهم، فمن الوارد تماماً أنه استفاد من ذلك كثيراً، لاسيما فى ضوء ما عُرف عنه من ذكاء علمى واجتماعى. لقد شهد عن قُرب مدى احترام المصريين - حكّاماً ومحكومين - لهؤلاء الشيوخ، ووقر فى ذهنه أن هذا الاحترام ما كان ليحدث لولا أنهم من «الصوفية» المُخلصين، بالإضافة إلى كونهم من شيوخ العلم. وفى هذا الإطار أيضاً، يُمكننا تفسير اندماج الشعرانى فى التصوف إبان وجوده فى جامع الغمرى، على أساس كونه نتيجة لتأثره بهؤلاء الشيوخ وغيرهم ممن ترددوا على المسجد، أو ممن قابلهم خارجه.

يتفق الذين تناولوا حياة الشعرانى بالدراسة على أنه انخرط فى التصوف فى مرحلة جامع الغمرى، هذا مع الوضع فى الاعتبار أنها - عندهم - هى المرحلة الثانية فى حياته بعد مرحلة الجامع الأزهر^(٦٦). وإذا كنا قد إنتهينا إلى أنه لا توجد مرحلة قائمة بنفسها عاش فيها الرجل بالأزهر، فإن ما ينبغى البحث عنه هنا هو تاريخ انضمامه «رسمياً» للتصوف، لأن مرحلة جامع الغمرى طويلة للغاية فى حياته واستغرقت الفترة من سنة ٩١١هـ / ١٥٠٥م وحتى سنة ٩٢٨هـ / ١٥٢١م تقريباً. فمتى حدث ذلك؟.

والواقع أن الشعرانى فى الأصل ينتمى إلى عائلة صوفية قُحة^(٦٧) كما أنه عاش فى القاهرة منذ البداية فى مركز من المراكز الصوفية المهمة، وكان على اتصال بمراكز أخرى غير جامع الغمرى. وهكذا، فبالإضافة إلى شيوخ جامع الغمرى، فإنه التقى بشيوخ آخرين من المتصوفة. فعندما يتحدث عن الشيخ صدر الدين البكرى (ت ٩١٨هـ / ١٥١٢م) يذكر أنه صاحبه منذ مجيئه من قريته إلى القاهرة^(٦٨). وعندما يتحدث عن الشيخ على النبتى (ت ٩١٧هـ / ١٥١١م) يقول أنه إلتقى به لأول مرة عند الشيخ زكريا الأنصارى (وحصل لى منه لحظ)^(٦٩). وعندما يتحدث عن «تلقنه الذكر» على يد الشيخ نور الدين المرصفى (توفى نيف وثلاثون وتسعمائة) لثلاث مرات، يقول أن المرة الأولى كانت «وأنا شاب أمرد»^(٧٠). وعندما يتحدث عن كرهه سماع الموسيقى «الآلات المطربة» فإنه يذكر أن هذا الأمر إرتبط به منذ أيام صباه «فلما بلغت ودخلت طريق محبة الفقراء، ازدددت فى ذلك»^(٧١).

إن ما سبق كله يُشير إلى أن الشعراني قد انخرط في طريق التصوف وتلقن الذكر في حوالى سنة ٩١٤ هـ / ١٥٠٨ م، وهو ما أكدّه بنفسه من أنه لبس «خرقة الصوفية» في تلك السنة^(٧٢). لقد كان له من العمر آنذاك (سنة ٩١٤ هـ / ١٥٠٨ م) ستة عشر عاماً، وهى مرحلة عُمرية تتناسب و «بلوغه» وكونه «شاباً أُمرد». كما أن سنة ٩١٤ هـ كانت قد شهدت خروجه من القاهرة في رحلتين طويلتين إلى حد ما؛ الأولى: لزيارة الشيخ محمد الحُرَيْفِيش بدَنُوشِر^(٧٣) والثانية: للحج صُحبة الشيخ محمد المنير والشيخ عبد القادر الشعراني، وتلك أمور جديدة في حياة الشعراني وتُشير إلى دخوله طريق التصوف بشكل عملي. فالجولات «الصوفية» لزيارة المشايخ ستتكرر بعد ذلك وستكون بمثابة أمر مُهم في حياة الرجل، وحجه في صحبة شيخ صوفى مثل الشيخ محمد المنير هى أمور لم تكن لتحدث لولا أنه كان قد أصبح «صوفياً». وأخيراً... فإن الشعراني فى سنة ٩١٨ هـ كان قد أصبح له مكانة مرموقة - إلى حد ما - فى التصوف، مقارنة بأقرانه^(٧٤).

ومن الواضح أن الشعراني - وبالإضافة إلى تفوقه الدراسي - كان نشيطاً اجتماعياً و«صوفياً» بشكل يسترعى الانتباه، ولم ينكفىء على نفسه فى مقر تعليمه شأن الكثير من أقرانه، بل وشأن جده من قبل - ولقد أدى به نشاطه هذا إلى التعرف - بل و التقرب - من كثير من شيوخ عصره المشهورين عن هم خارج جامع الغمري. وإذا كان الحديث عن هذا الأمر يحتاج إلى حيز ضخم لتغطيته، فلنا أن نصرب بعض الأمثلة ذات الدلالة على ما نقول. لقد تعرف الشعراني فى السنة الثانية فقط لوجوده بالقاهرة - أى سنة ٩١٢ هـ / ١٥٠٦ م - على أحد أشهر رجال التصوف فى مصر آنذاك، وهو الشيخ عبد القادر الدشظوطى (توفى نيف وثلاثين وتسعمائة)، وتعرف على الشيخ شمس الدين الديروطى (ت ٩٢١ هـ / ١٥١٥ م) وعلى الشيخ ابرهيم بن عصيفير (ت ٩٤٢ هـ / ١٥٣٥ م) والشيخ صدر الدين البكرى، والشيخ محمد المنير (توفى نيف وثلاثين وتسعمائة) والشيخ نورالدين الشونى (ت ٩٤٤ هـ / ١٥٣٧ م) وغيرهم.

قد يقول قائل بأن الأمر لم يتعد كونه معرفة عابرة. بيد أن وقائع الأمور تقول بأن معرفته بهؤلاء كانت قوية وعميقة إلى درجة مُدهشة. ووجه الإندهاش هو قدرة هذا الصبي - والشاب بعد ذلك - على نسج صداقات مع هؤلاء الشيوخ الذين كانت لهم

مكانتهم الهائلة فى المجتمع المصرى آنذاك، بحُكامه ومحكوميه. أما وجه العمق فيتضح من خلال ما ذكره عن تلك العلاقة. ففى حديثه عن الدشوطى، يتناول بعض ما قاله له أو وقع بينهما من أمور، ثم يُتبع ذلك بقوله «وقال لى أموراً أخرى لم يأذن لى فى افشائها». بل ولقد كان الدشوطى هو أول من تحدث مع الشعرانى فى أمر الزواج (٧٥). والشيخ نور الدين الشونى صادق الشعرانى منذ بداية وجوده بالقاهرة وحتى مات دون حدوث ما يُسئ إلى علاقتهما «لم يتغير على يوماً واحداً» بل وهو الذى طلب من الشعرانى إقامة مجلس الصلاة على الرسول (ص) بجامع الغمري، ولطالما حكى لتلميذه سيرته وأسراره (٧٦). وعندما يتحدث عن الشيخ الديروطى، فإن حديثه ينم عن علاقة قوية (٧٧). وكذلك الأمر بالنسبة للشيخ محمد المنير، والشيخ عَصِيفِر وغيرهم (٧٨).

بيد أن أهم مثال يمكن أن نضربه فى هذا الإطار هو مثال الشيخ زكريا الأنصارى. لقد كان الشيخ زميلاً لجد الشعرانى - على الأنصارى - فى مرحلة دراستهما بالأزهر، كما سبق وأشرنا. ومن الواضح أن العلاقة امتدت فيما بعد حتى موت جد الشعرانى. ولقد كان من الطبيعى أن يحتفى الشيخ زكريا «بالصبى» عبد الوهاب «اليتيم» إكراماً لجدّه، وقد كان. لقد احتضنه علمياً وروحياً حتى وفاته، وهو ما يتضح من ترجمة الشعرانى للشيخ.

إن أهمية الشيخ زكريا الأنصارى لعبد الوهاب الشعرانى تتضح من عدة أمور. فقد حظى الشيخ بمكانة علمية ودينية واجتماعية فريدة بين معاصريه من المحكومين والحُكام (٧٩) ومن الفقهاء والمتصوفة (٨٠) وفى الدولتين المملوكية والعثمانية (٨١). ويؤيد ذلك أن ابن اياس وقف فى تاريخه أمام موت الشيخ وقفة غير معهودة منه عند الحديث عن ماتوا من شيوخ تلك الفترة (٨٢).

ولما كان الشعرانى من أنبه تلاميذ الشيخ زكريا وأقربهم إليه فى فترة عمره الأخيرة (٨٣) فمن الطبيعى أن يكون قد استفاد من ذلك علمياً وفكرياً ودينياً واجتماعياً. وما نريد التركيز عليه هنا هما الناحيتان الإجتماعية والفكرية. فالشيخ زكريا كان يستقبل

فى مجالسه الأئمة والقضاة والمُفتين، أو «الأكابر من رجال الدنيا والدين». والكل كان «يصير بين يديه كالطفل» وذلك على مرأى ومسمع من الشعرانى الذى لازمه لفترة طويلة. فكان الشعرانى فى أثناء ملازمته للشيخ حتى وفاته، قد قابل وعرف وجالس الكثيرين من كبار رجالات تلك الفترة. ومن المرجح أيضاً أنهم عرفوه جيداً بحكم كونه أقرب تلاميذ الشيخ إليه. ومن ثم فالشعرانى عند موت الشيخ سنة ٩٢٦ هـ / ١٥١٩م كان قد نسج شبكة قوية وواسعة من العلاقات الاجتماعية، و من المرجح أن القاضى مُحى الدين عبد القادر الرزمكى (الأرزكى) القادرى - والذى بنى زاوية الشعرانى ووقف عليها الأوقاف - إنما تعود علاقته القوية للغاية بالشعرانى إلى تلك الفترة، مثله فى ذلك مثل غيره من «كبار» تلك الفترة الذين درجوا على تقدير الشعرانى ودرج هو أيضاً على احترامهم بقدر أكبر من احترام شيخه لهم. وهكذا نصل إلى مناقشة الأثر الفكرى للشيخ على تلميذه.

إننا حين نتحدث هنا عن الأثر الفكرى، لا نقصد التأثير الذى تركته فى الشعرانى العلوم التى تلقاها على يد الشيخ زكريا، بل نقصد ذلك الأثر الفكرى الناتج عن الممارسة الاجتماعية / السياسية للشيخ زكريا تجاه «الكبار» فى فكر الشعرانى السياسى ووعيه وخطابه فيما بعد تجاه هؤلاء.

لقد كان الفقه والفكر السياسى الإسلامى فى عصر الشيخ زكريا وتلميذه قد وصل إلى مرحلة متقدمة من مراحل السير فى ركاب الحكام واحترامهم، بل والخضوع الذى يصل إلى درجة الخنوع، انطلاقاً من فكرة «الضرورة» عند الماوردى (ت ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥م). مروراً بفكرة «أن النظام السىء، بل والظالم، أفضل من الفوضى والإضطراب» كما عرضها الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ / ١٠٥٨ - ١١١١م) ^(٨٤). وصولاً إلى التسليم التام كما ظهر فى مصر - على سبيل المثال - فيما كتبه العيى (٧٦٢ - ٨٥٥ هـ / ١٣٦٠ - ١٤٥١م) عن السلطان شيخ الحمودى ^(٨٥).

والواقع أن ما وصل إليه الحال فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين قد ارتبط بتطورات كثيرة وعميقة ليس هنا مجال الخوض فيها ^(٨٦). وما نريد قوله فقط، أن من الأمور الجديرة بالملاحظة، هو أن قضية «الممارسة السياسية» لبعض الشيوخ قد اختلفت إلى حد ما عن «الفكر السياسى النظرى أو المكتوب» حول علاقة المحكومين بالحكام ^(٨٧). وفى حين أن جُل الفكر السياسى المكتوب كان لصالح الحكام وكذلك

الأمر بخصوص الممارسة السياسية من الفقهاء خاصة، فإن الممارسة السياسية لبعض شيوخ التصوف كانت مختلفة، وتحاول بشكل عملي ومهم الإلتفاف على الحكام والإفلات من سيطرتهم، وكانت قضية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» إحدى أهم وسائلهم في ذلك. ونعتقد أن الشعراني قد تأثر بهذا الأمر كثيراً. وهكذا، وفي حالة الوعي بالتيارينات الموجودة آنذاك بين «الفكر» و «الممارسة» في المجال السياسي، يصبح بإمكاننا فهم الكثير من التناقضات الموجودة في خطاب الشعراني وأفعاله.

فالشعراني، وبسبب معاشته لشيخه مدة طويلة وصلت لحوالي خمسة عشر عاماً، وبسبب إعجابه به.. قد تأثر فكرياً بممارساته الاجتماعية/ السياسية، فشهد عن قرب عظم مكانته الاجتماعية، ومدى اعتزازه بنفسه في مواجهة الحكام، كما تعلم منه ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولعل حكايات الشيخ عن مواقفه ضد ظلم السلاطين المماليك، قد تركت أيضاً تأثيراً عميقاً في فكر تلميذه. بيد أننا نعود فنقول بأن كل هذه التأثيرات الفكرية ستبقى مجرد أفكار وتجارب مشاهدة أو مسموعة في مرحلتى صبا الشعراني وشبابه المبكر، لاسيما في ظل القلاقل السياسية الضخمة والتحولت العميقة التي حدثت من جراء الغزو العثماني لمصر، ومن ثم مجيء حكم جديد قتي وقوى. أما التحول من مستوى الفكر إلى مستوى الممارسة، فسوف يرتبط بتغييرات مهمة أخرى سواء في الوضع السياسي بمصر، أو بالنسبة للوضع الشخصي للشعراني؛ كما أن تلك الممارسة كانت في النهاية مرتبطة بفلسفة الشعراني الخاصة.

نستطيع القول إذن، أن الشعراني استفاد حتى الآن من عوامل عديدة، مثل انتماؤه العائلي (خاصة من سيرة جده وصداقاته) ومن استقراره بجامع الغمري، ومن تردده كثيراً على الأزهر وغيره من الأماكن التعليمية والصوفية، ومن شيوخه. بيد أننا نستطيع التأكيد هنا على عامل آخر، وهو القدرة الهائلة لدى الشعراني على نسج خيوط علاقات اجتماعية وصوفية مهمة مع الناس^(٨٨). فالمرّة الأولى للقاءه بالدشوطي كانت في سنة ٩١٢ هـ / ١٥٠٦ م، وبعدها لم تنقطع علاقته به - أي بالدشوطي - حتى وفاته، بل قويت وترسخت. وصداقته مع أبي الحسن الغمري تستمر - ولدة حوالي ثلاثين سنة - حتى وفاته، رغم المشاكل^(٨٩). والأمر نفسه مع الديروطي، بل ومع ابن عصفير «المجذوب» الذي لم ينج من حطه و «عطبه» واحداً ممن قابله سوى الشعراني ١١ الذي يقول عنه «كان يحبني، وكنت في بركته وتحته نظره إلى أن مات»^(٩٠).

ولقد استفاد الشعراني من ذلك كثيراً، وتعددت مستويات الاستفادة الاجتماعية والسياسية، بحسب مستويات الشيوخ. فالدشوطي «كان له القبول التام لدى الخاص والعام، وكان السلطان قايتباي يُعمرُ وجهه على أقدامه». واستمر الأمر في أيام الدولة العثمانية، حتى أنه عند وفاته «صلى عليه ملك الأمراء خير بك، وجميع الأمراء وأكابر مصر»^(٩١). والأمر بالمثل مع الديروطي الذي كان له مجلس وعظ بالأزهر حين يأتي للقاهرة من دمياط، وحيث كان «أكابر الدولة وأمراء الألوف» من رواد مجلسه، فإذا تكلم الشيخ «أنصتوا بأجمعهم»، فإذا انتهى «كان كل واحد يقوم من مجلسه مُتخسفاً صغيراً ذليلاً». ونُصيف هنا أن حالة الديروطي جد مهمة من حيث أنه كان مشهوراً بمناقشة قضايا «سياسية» مهمة، فهو الذي ذهب إلى الغوري نفسه «وأغظ عليه القول» بسبب تركه الجهاد ضد الأوربيين، للدرجة التي أفقدت الغوري وعبه «أغى عليه». وطالما كان هذا هو حاله مع السلطان، فلن يكون أقل من ذلك مع الأمراء^(٩٢). والشيخ ابن عصفير «كان كثير الكشف وله وقائع مشهورة»^(٩٣). وأخيراً فالشيخ شمس الدين المظفرى كان يأتيه بكل ما يحتاجه ويطلبه من الكتب «من خزائن مصر»^(٩٤).

ولعل من المناسب أن نختم الحديث عن استفادة الشعراني في هذه المرحلة بأمرين: الأول هو ذهابه للحج، والثاني هو زواجه. فقد ذهب الشعراني للحج للمرة الأولى في حياته في سنة ٩١٤هـ/ ١٥٠٩م صُحبة أخوه عبد القادر والشيخ محمد المنير. إننا نعرف أن الشعراني كان فقيراً في تلك الفترة، ولطالما تحدث بنفسه عن ذلك^(٩٥). بل وتحدث عن فقر أخيه عبد القادر^(٩٦). إذن فمن أين لهذا الفقير البالغ من العمر حوالى سبعة عشر ربيعاً أن يحج؟ ومع افتراضنا أنه كان مُتقشفاً في حياته، فإن الأمر يبقى بحاجة إلى إجابة مُقنعة. ومن المُحتمل أن الشعراني استعان في ذلك بعلاقاته التي كان قد كونها^(٩٧) وعلى أية حال فإن قضية زواجه قد تؤيد ذلك.

فالشعراني قد انخرط في التصوف منذ وقت مبكر من وجوده بجامع الغمري. ومثلما تفوق في تعليمه، فإنه تفوق أيضاً في التصوف، وحاز فيه على مكانة متميزة بين أقرانه،

وهذا يتضح من حديثه عن حب كبار الشيوخ له، وكذا من تتبع تطور مكانته فى الطريق الصوفى، بل ومن «حسد» أقرانه له. ولما كان الشعرانى قد وصل إلى مرحلة عُمرية تستحق الزواج، ولما كان المشايخ الصوفية من شأنهم الإهتمام بأمور «أبنائهم» فى الطريق، ومع وضعنا فى الإعتبار الشهرة النسبية التى حازها الشعرانى آنذاك بين أقرانه وشيوخه.. فقد عُرض أمر الزواج عليه أكثر من مرة.

كانت المرة الأولى من الشيخ عبد القادر الدشوطى، حيث عرض عليه ابنة الشيخ محمد بن عنان. بيد أن الشعرانى اعتذر بأنه لا يملك ما يتزوج به «ما معى شىء من الدنيا». وعندما ذكَّره الشيخ بأنه - أى الشعرانى - يمتلك بعض المال الذى أقرضه لشخص من نواحي المنزلة، وأنه يستطيع الزواج به بعد استرداده، فإن إجابة الشعرانى لم تكن ايجابية^(٩٨). ورغم عدم ذكر الشعرانى سبباً محدداً لرفضه، إلا أن ما ذكره فى موضع آخر قد يُفسر ما حدث. فالشيخ محمد بن عنان كان يحب تلميذه الشيخ أبو العباس الحرثى، ومن أجل ذلك «زوجه ابنته وقرَّبه أشد من جميع أصحابه»^(٩٩). وبالتالي فهناك احتمالان لرفض الشعرانى للعرض السابق؛ الأول: هو أن ابن عنان فضل الحرثى على الشعرانى، وهو ما نستبعده لأن سياق الراوية لا يؤيد ذلك. الثانى أن الشعرانى كان يعلم برغبة «صديقه» الحرثى فى الزواج من ابنة شقيقه، وكذا حب الشيخ لتلميذه، ومن هنا فقد أثر الإعراض عن عرض الدشوطى، إكراماً لصديقه، ولعدم الوقوع فى «الحرج». وأخيراً فربما كان العرض الثانى للزواج يحمل سبباً آخر للرفض.

لقد عرض عليه الشيخ أحمد البهلول (ت ٩٢٨ هـ / ١٥٢١ م) الزواج هذه المرة من ابنة الشيخ خليل القصبى - نسبة إلى محلة القصب بالغربية - وباغراءات مهمة. وحسب قول الشعرانى، فإن الشيخ قال له فى عرضه «زوجتك زينب بنت خليل القصبى، وأقبضت عنك المهر ثلاثين ديناراً، وأعطيتك البيت وأخدمتك أخوتها الثلاثة». ولقد وافق الشعرانى هذه المرة، وحسب قوله «ففارقته، فجاءنى والد الصبية وخطبنى بنفسه

ووجدت اسمها زينب، ولها ثلاثة أخوة، ووجدت البيت مقفلاً على اسمها كما قال^(١٠٠). ومن الواضح أن الشعراني كان شخصاً مرغوباً فيه آنذاك، رغم عدم تيسر أموره المادية. على أية حال فإن زواج الشعراني الأول يمثل انتقالاً مهماً في حياته. فلأول مرة يصبح له بيتاً خاصاً به يستطيع الإستقرار فيه والتحدث عنه، وزوجة يسكن إليها، وأهلاً - أخوة زينب - يستطيع أن يستأنس بهم في المدينة، بل لقد أصبحوا من «تلامذته وخدمه»^(١٠١). وباختصار، لقد أصبحت للشعراني علاقة جديدة بالقاهرة منذ ذلك الوقت، ولسوف تتفاعل هذه الأمور مع أمور أخرى لإنهاء مرحلة جامع الغمري من حياة الشعراني.

★ ★ ★ ★

كانت المرحلة الرئيسية التالية من حياة الشعراني، كما هو متعارف عليه بين دارسيه هي «مرحلة مدرسة أم خوند»^(١٠٢). ومرة أخرى لم يتحدث الشيخ بشكل واضح عن تاريخ ذهابه إلى المدرسة، كما أننا نرى أن الأسباب التي ذكرها لذلك الانتقال بحاجة إلى إعادة نظر. ففي عرضه لتلك الأسباب نراه يتحدث في البداية عن حدوث بعض الاختلاف بينه وبين الشيخ أبي الحسن الغمري، لكنه عاد لينفي ذلك مُشيراً إلى أن أبا الحسن كان حزيناً على رحيله من الجامع. وهكذا فقد عاد الشعراني للحديث عن أن تركه لجامع الغمري إنما يعود إلى إيذاء بعض الحاسدين له ودسائسهم ضده^(١٠٣).

إن ما نعرفه هو أن الأمور في جامع الغمري - طيلة مرحلة صبا الشعراني وشبابه المبكر - كانت مستقرة إلى حد كبير، مقارنة بغيره من الأماكن، لاسيما مدرسة أم خوند التي وصف الشعراني صاحبها «أم خوند» بأنها كانت «ساذجة»^(١٠٤). وما نعرفه أيضاً هو أن المدرسة لم تكن مركزاً مهماً للتصوف - مثل جامع الغمري - بقدر ما كانت في الأساس مقراً لتعليم الأطفال والصبية. ولما كان الشعراني قد أصبح رجلاً، وصوفياً، وحصل على قدر مهم من التعليم بجامع الغمري، وبالجامع الأزهر وغيرهما، فإنه كان من الأحرى به، من الناحية النظرية، أن يبقى بجامع الغمري - على الأقل باعتباره مركزاً مهماً للتصوف - بدلاً من الذهاب إلى مدرسة أم خوند. بمعنى آخر، كان الذهاب للمدرسة لا يتواءم وتطورات حياة الشعراني عامة، وكذا اهتماماته في تلك الفترة بالذات. إذن فما هي الأسباب الأخرى المنطقية والأقرب إلى تفسير ذلك التحول ؟

يتحدث الشعراني عن فترة في حياته أعرض فيها عن حضور دروس الكثير من المشايخ فيقول: «وكان غالب أقراني يظن أنني تركت الإشتغال بالعلم لكوني لا أحضر دروس أشياخهم.. وكنت أحضر دروسهم في بعض الأوقات، فلا أبحث ولا أتكلم ولا أستشكل مسألة من المسائل لكوني أعرف المنقول فيها». ومن الواضح أن تلك الفترة التي يتحدث عنها الشيخ هي فترة ما بعد زواجه، حيث أنه كان يستذكر دروسه في «البيت». ومن ثم فإن هناك «فترة فاصلة» ما بين ترك الشعراني لجامع الغمري وذهابه إلى مدرسة أم خوند. ويمكن القول بأن تلك «الفترة الفاصلة» قد ارتبطت بتطورات معينة في حياته.

أما التطور الأول: فهو زواجه، والذي نستطيع القول أنه تم في حدود سنة ٩٢٨ هـ / ١٥٢١ م^(١٠٦). لقد ارتبط الزواج عند الشعراني - كما سبق وأشرنا - بأنه صار له بيتاً جعله في غنى عن الإقامة بجامع الغمري، وبزوجة أصبحت في حاجة لإقامته معها جزءاً كبيراً من وقته بدلاً من انفاقه لوقته كله في وحدته، أو بين شيوخه وأقرانه، أو في سياحاته في البلاد لزيارة شيوخها ولتعميق تجربته الصوفية^(١٠٧). بالإضافة إلى ذلك، فإن من الوارد القول بأنه كان في حاجة إلى وظيفة أو مصدر للرزق يعتمد عليه في حياته الجديدة.

وأما التطور الثاني: فهو وفاة أقرب شيوخه وأعظمهم مكانة عنده، وهما الشيخ زكريا الأنصاري (ت ٩٢٦ هـ / ١٥١٩ م) والشيخ أمين الدين (ت ٩٢٩ هـ / ١٥٢٢ م). لقد كان ذلك يعني زوال أهم أسباب ذهاب الشعراني للأزهر، ومن بعده جامع الغمري، خاصة بعد زواجه وإقامته ببيت زوجته.

وأما التطور الثالث: فيتصل بعمر الشعراني آنذاك ودلالته. لقد كان قد أصبح في الثلاثين من عمره، وحصل الكثير من العلوم، ومن ثم أصبح في غنى عن المزيد من التعليم (لا سيما بعد وفاة الشيخ زكريا والشيخ أمين الدين) بل وأصبح جديراً بأن يلعب دور «الأستاذ» لا دور «التلميذ». هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الشعراني

«الصوفي» كان قد أصبح في مرحلة تُوَهله لأن يُصبح «شيخاً» لا أن يبقى «مُريداً» فقط (١٠٨). ولقد كان مما يدعم ذلك بزوغ نجمه إلى حد ما، و وفاة الكثيرين من شيوخه قبل ذلك الوقت أو خلاله (١٠٩). وكان هذا يعني أيضاً أن «المناخ» قد أصبح مناسباً - بل وفي حاجة - لبروز شيوخ جدد يملأون ما تركه المتوفون من فراغ.

أما التطور الرابع: فيرتبط بالبدا في إنشاء الزاوية، حيث أنه من المرجح لدينا أن هذا التوقيت هو الذي شهد الخطوات الأولى لذلك. وإنشاء الزاوية له الكثير من الدلالات فيما يتصل بحياة الشرعاني الخاصة والعامة، وهو ما يمكن إجماله هنا بالقول بأن وقت رحيله من جامع الغمري كان قد اقترب، مهما تعددت الأسباب الأخرى. ففي الزاوية يستطيع أن يحقق ذاته في أمور كثيرة كان من الصعب تحقيقها طالما بقي في جامع الغمري.

إن التطورات الأربعة السابقة قد تكون بمثابة أسباب أخرى «وعملية» لترك الشرعاني لجامع الغمري وذهابه إلى مدرسة أم خوند. بل إن هذه التطورات قد تُفسر لنا بشكل منطقي الأسباب التي ذكرها الشرعاني بنفسه. فمن الوارد أن الغيرة قد دبت بينه - بعد أن بدأ مرحلة التُضج الصوفي، وأصبح له مجلس ذكر يحضره بعض المجاورين بالجامع بل وبعض «الغُرباء» - وبين الشيخ أبي الحسن الغمري الذي وصل به الأمر - واحتجاجاً على رفع الشرعاني لصوته بالجامع في مجلس الذكر «مجلس الصلاة على الرسول (ص)» - إلى حد أن الغمري أخذ في نقل أمتعته من مسجد أجداده وتركه للشرعاني قائلاً: «هذا المحل لا يسعنا نحن الإثنين» (١١٠). ومن الوارد أن أبا الحسن قد تأثر في ذلك بوشايات أقران الشرعاني من المنافسين له، والذين أخذوا في إيذائه، ولم يكتفوا فقط بعدم حضور مجلس الذكر، بل أخذوا في ضرب كل من جلس معه من المجاورين (١١١). وعلى أية حال، فأمام ذلك، وأمام تعرض الشرعاني لبعض المضايقات في جامع الغمري - بعلم الشيخ أبي الحسن أو بدون علمه - وأمام ما سبق وتحدثنا عنه من حدوث تطورات في حياة الشرعاني، ثم أمام وجود إغراءات في أماكن أخرى.. يمكننا فهم أسباب وظروف ترك الشرعاني لجامع الغمري.

فى ضوء ما سبق أيضاً يمكننا القول باحتمال أن تكون هناك فترة فاصلة بين ترك الشعرانى للجامع الغمرى، وبين ذهابه للإقامة بمدرسة أم خوند، وأن تلك الفترة قضاها فى بيته «بيت زوجته» وبشكل مُتقطع. وإذا كانت تلك الفترة قد أفادت الشيخ فى قراءاته الخاصة، فإن الأمر الذى لايزال غامضاً هو علاقة تلك الفترة بانتقاله إلى مدرسة أم خوند بالتحديد. فهل ذهب الشيخ للعمل بالمدرسة والاستقرار فيها ؟ أم أن لذلك علاقة بحياته الأسرية، حيث ترك «بيته» وأقام فى المدرسة ؟ (١١٢). أم أن الأمر برُمته ارتبط بقضية إنشاء الزاوية ؟. إننا نرجح التفسير الأخير، رغم احتمال ارتباطه أيضاً بالأمور الأخرى التى سبق وذكرناها، خاصة وأن الزاوية كانت مُلاصقة لمدرسة أم خوند كما أن الفترة ما بين استقرار الشعرانى بالمدرسة وإنشاء زاويته لم تستغرق سوى وقت قصير، وهو الأمر الذى يجعلنا نميل للقول بأنه لا توجد مرحلة قائمة بذاتها ومُنفصلة تماماً عاش فيها الشعرانى فى مدرسة أم خوند قبل بناء الزاوية، بل الأرجح هو أن هذه المرحلة مُتضمنة فى حياته قُبيل وبعد إنشاء زاويته.

وهنا يمكننا الإشارة إلى أن الذكاء الاجتماعى للشعرانى وكذا صداقاته الكثيرة، قد أخذاً يُؤتيان ثمارهما تماماً. حدث هذا على الرغم من التطورات السياسية بعد الغزو العثمانى، بل وربما بسببه، لاسيما وأن الشيخ سيتخذ - كما سنرى - موقفاً ظاهرياً غير مُناهض لهذا الغزو. إن توافد الشعرانى مع العصر الجديد سيُؤدى به للإستفادة تماماً اجتماعياً واقتصادياً، خاصة وأنه كانت قد توفرت له العديد من عوامل النجاح التى تحدثنا عنها من قبل. هذا بالإضافة إلى أنه كان قد بلغ من العمر مرحلة وسطى، وحصل من تجارب الحياة الشئ الكثير. ومن ثم كان إنشاء الزاوية فى تلك الفترة هو بمثابة مُحصلة طبيعية ومنطقية لكل ما سبق (١١٣).

والواقع أن تاريخ إنشاء الزاوية قدبقى حائراً بين الباحثين. وفى حين أرجعه البعض إلى سنة ٩٤١هـ / ١٥٣٤م فإن البعض الآخر اكتفى بالصمت (١١٤). بيد أننا نستطيع القول أن إنشاء الزاوية - ومعنى أدق بداية انتقال الشعرانى للعيش بها - يعود إلى حوالى سنة ٩٣٠هـ / ١٥٢٣م، وذلك وفقاً لما هددتنا إليه دراستنا لها، وبعد فحص ما ذكره الشيخ بنفسه عنها (١١٥).

وإذا كان تاريخ بناء الزاوية مهماً ونحن نتتبع مراحل حياة الشعراني، فإن الأهم منه هو حيثيات بنائها وتطورها. أما عن حيثيات البناء، فالأمر غير واضح كما ينبغي. فالجميع يتحدثون عن أن الذي بناها له هو القاضي محيي الدين عبد القادر الرزمكي (الأرزيكي) القادري، الذي لا نعرف عنه سوى أنه كان قاضياً ورئيساً للكتاب في العصر المملوكي، وأن لقب «الأرزيكي» هو نسبة إلى الأمير أرزيك (أرزيك) أحد أمراء المماليك الجراكسة. وأما لقب «القادري» فقد نعته الشعراني به، ربما لانتعائه إلى الطريقة القادرية (١١٦).

نحدث المليجي في البداية عن أهداف بناء الزاوية، فذكر أن القاضي محيي الدين أنشأها وأوقفها لتكون «رباطاً للعباد، وتكية للفقراء، وجعل لهم فيها أسمطة في الفطور والغداء والعشاء، ومدرسة لطلبة العلم، وزاوية للمتجهدين، ومسجداً للصلاة، وجامعاً لإقامة الخطبة فيه» (١١٧). ومن الواضح أن الأهداف ضخمة، ومن ثم فمن الطبيعي أن يتطلب تنفيذها إنشاء مبنى كبير، بل وأن يكون الإقدام على ذلك العمل له أهدافه وأسبابه. لكننا هنا نجد أنفسنا أمام أسباب غير واضحة.

هناك روايتين رئيسيتين ذكرهما المليجي لتبرير بناء القاضي عبد القادر للزاوية. ووفقاً للرواية الأولى فإن القاضي، والذي كان يعمل رئيساً للكتاب في عصر الدولة المملوكية قد تعرض لغضب السلطان سليم عليه بعد غزوه مصر. وأمام خوفه من القتل، فإنه اختفى لفترة قصيرة، جاء بعدها إلى الشيخ عبد الوهاب الشعراني - الذي كان نازلاً حينها بمدرسة أم خوند، وفقاً لما ذكره المليجي - ليشتكى إليه حاله ويطلب مساعدته. وعد الشيخ القاضي خيراً، ولكنه طلب منه أن يبنى لله مسجداً إذا فرج الله عنه كربته. وافق القاضي على الطلب في الحال. استغل الشعراني زيارة السلطان له، وطلب منه العفو عن القاضي. وافق السلطان على طلب الشعراني، وبعدها أنجز القاضي ما وعد به. أما الرواية الثانية فمفادها أن قصة القاضي قد حدثت في فترة حكم أحد الباشاوات، وليس في فترة وجود السلطان سليم في مصر. وأن هذا الباشا قد غضب على القاضي

وأهدر دمه فى النهاية. وأمام ذلك هرب القاضى، وحاول فى فترة هروبه أن يستجدى وساطة «أكابر الدولة»، لكن أحداً منهم لم يقدر على القيام بالوساطة «وقالوا نخشى عليك وعلى أنفسنا منه». وهنا لجأ القاضى - وينصيحة بعض أصدقائه إلى عبد الوهاب الشعرانى. وافق الشعرانى على القيام بالدور، فى مقابل أن يبنى القاضى مسجداً لله تعالى فى حال نجاحه فى مهمته. نجحت مهمة الشيخ فى النهاية، وأوفى القاضى بوعده، لكن بعد أن كان قد أخذ لنفسه وأولاده «كل ما يكفيه ويكفى معاليمة ومصاريفه من الرزق والعقار وغيرهما» (١١٨).

وبعيداً عن الوقوع فى أحابيل التفسير المثالى والأسطورى للتاريخ عند الصوفية، نستطيع القول أن روايتى المليجى بهما قدراً من اللاحقية، وفى الوقت نفسه بهما قدراً من الحقيقة، والتى نستطيع أن نستشفها من خلال معرفتنا ببعض ما نعرفه من معطيات ذلك العصر. أما اللاحقية فتبلغ الذروة فى الرواية الأولى، وخاصة فيما ذكره المليجى من أن السلطان قد زار الشعرانى، وأن الأخير طلب منه العفو عن القاضى. فنحن نعتقد إلى حد اليقين أن زيارة السلطان للشعرانى هى محض خيال حاكه العقل الجماعى للصوفية بعد وفاة الشيخ الشعرانى، ثم جاء قلم المليجى ليكتبه على أنه حقيقة. وإذا كنا سنعود لتفنيد ذلك فى الفصل الرابع، فإننا نكتفى هنا بالقول بأن معظم ما جاء فى الرواية الأولى يُصبح باطلاً بناءً على هذا الأساس.

وأما الحقيقة فيمكن الإستدلال عليها على ضوء الإسترشاد بعدة أمور. فالغزو العثمانى لمصر قد ترتبت عليه - خاصة فى سنواته الأولى - تحولات سياسية واقتصادية ملحوظة سواء بالنسبة للعناصر المملوكية أو العناصر المصرية. وفى إطار تلك التحولات، حدثت عمليات طرد من الوظائف، بل ومطاردات للعديد من العناصر التى لم تتعاون مع الغزو أو وقفت فى وجهه، بل وأيضاً لتلك العناصر التى كان يُشتَم أنها أخفت الأموال أو الرزق وغيرها عن أعين الحكام الجدد. ولعل فترة حكم خاير بك كانت أبرز مثال على ذلك، وربما أن ما تحدث عنه المليجى قد دارت أحداثه آنذاك. وهكذا فمن الواضح أن القاضى كان أحد تلك النماذج التى تعرضت للمطاردة (١١٩).

وما نعرفه أيضاً أن الإستعانة بالصوفية فى ذلك العصر كانت من الأمور الطبيعية، بعد أن تفشل الوسائل العملية. فالصوفى عُرِف عنه آنذاك أنه يستطيع مُساعدة أصحاب المشاكل العويصة؛ إما من خلال القيام بدور الوساطة المباشرة لدى الحاكم، وإما من خلال طريق غير مُباشر من خلال الدُعاء لصاحب المُشكلة. ومن ثم فمن المُمكن أن يكون القاضى قد لجأ للشعرانى فى تلك الظروف، خاصة بعد أن لم يجزؤ أى من الكبار- من لجأ إليهم لاسترضاء الباشا - على القيام بذلك الدور.

وأخيراً فما نعرفه أيضاً أن الوقف على الجوامع والمساجد والزوايا وغيرها من المؤسسات الدينية / الصوفية، كان من الأمور الشائعة آنذاك، بل وكان يحظى باهتمام كل طبقات المجتمع، وذلك للعديد من الأسباب الدينية والسياسية والاجتماعية.. إلخ. فى ضوء ذلك يُصبح من الطبيعى أن يقوم القاضى - فى ظل الظروف التى تعرض لها، وفى ظل «النجاح» الذى حققه الشعرانى - بإجراء الوقف على الجامع «الزاوية»، هذا مع مُلاحظة أننا فى هذه الحالة نُصبح أمام أحد الأسباب الأخرى للوقف، ولكنها أسباب ذات طبيعة خاصة.

مرة أخرى نود التأكيد على أن روايتى الملبجى، ورغم الطابع الأسطورى فيها- خاصة وأن الأحداث كانت قد مر عليها أكثر من قرن ونصف القرن، وأن الشعرانى بعد موته كان قد تحول إلى رمز صوفى عظيم المكانة بأكبر ما كان فى حياته - إلا أن الروايتان تعكسان أيضاً العديد من الأمور، ما يهْمنا منها هنا هو ذلك الطابع «العملى والنفعى» عند الشعرانى- فهو لم يتوان عن مُطالبة القاضى ببناء جامع قبل وبعد تخلصه من شدته. وقد بر القاضى بوعده فى النهاية وبدأ فى بناء الجامع بعد أن وقف عليه الكثير من الأوقاف. لكن القاضى مات فى أثناء الحج قبل أن يُستكمل البناء. وهنا تابع الشعرانى المُهمة «وأمته.. بعده»، ورتب فيه الخيرات الكثيرة.. « وليتطور الجامع سريعاً ليُصبح - إضافة إلى كونه جامعاً - زاوية ومدرسة تلقى إعجاب وثناء المعاصرين (١٢٠) ».

إن ما سبق يدعونا للتساؤل عن كيفية حدوث ذلك التطور فى «زاوية» الشعرانى؟ الواقع أن المصادر لا تُجيبنا على هذا السؤال. أما الدراسات التاريخية فلم تهتم بها من

حيث المبدأ. ربما كانت دراسات الآثار الإسلامية هي التي أعطت لتلك القضية ومثيلاتها بعض الاهتمام. وهكذا فقد ورد بإحدى تلك الدراسات أن «زاوية الشعراني التي أصبحت فيما بعد المسجد والضريح، بُنيت محل مسجد أم خوند ومدرسة القاضي عبد القادر الأريزيكي» (١٢١). ومن هنا فإن تاريخ تطور الزاوية يبقى من الأمور غير الواضحة. وعلى أية حال ربما أدت قراءة ما أورده الشعراني في هذا الأمر - وهو قليل ومضطرب - إلى الإقتراب - ولو لخطوة - من الحقيقة.

ففي ترجمته للشيخ إبراهيم بن عصفير (ت ٩٤٢ هـ / ٥٣٥ م) يتحدث عن أن حريقاً إلتهم مثذنة المدرسة التي يسكن فيها (١٢٢). ويبدو أن الرجل كان يقصد بذلك مدرسة أم خوند. وقد يؤيد ذلك أنه في عرضه لإحدى كرامات الشيخ أبي العباس الحريشي بعد وفاته سنة ٩٤٥ هـ / ١٥٣٨ م، ذكر وجوده بها حيث يقول «ولقد قصدته في حاجة وأنا فوق سطوح مدرسة أم خوند...» (١٢٣) وهو ما يعني أن الشعراني كان حتى حوالي سنة ٩٤٦ هـ / ١٥٣٩ م لا يزال موجوداً بمدرسة أم خوند. بالإضافة إلى ما سبق، يتحدث الشعراني عن مدرسة أخرى هي «المدرسة القادرية» التي يذكر أن الشيخ نور الدين الشونى (ت ٩٤٤ هـ / ١٥٣٧ م) قد دُفن بالقبة المجاورة لها (١٢٤). وهذا يعني أن هناك مدرستان ارتبط بهما الشعراني واستخدمهما في تلك المرحلة الطويلة من حياته؛ الأولى هي مدرسة أم خوند، والثانية هي مدرسة القاضي عبد القادر. وما يؤيد ذلك أنه يتحدث في إحدى حكاياته عن الشيخ على الخواص عن «مدرستنا القديمة» (١٢٥).

وما يمكننا استخلاصه مما سبق، هو أن الشعراني بدأ حياته في هذه المرحلة في مدرسة أم خوند «المدرسة القديمة» ثم تابعها في الزاوية (الجامع / المدرسة القادرية / المدرسة الجديدة). وفي حين استخدم الزاوية «المدرسة الجديدة» من أجل التصوف والتعليم والصلاة، فإنه استخدم «المدرسة القديمة» من أجل سكناه هو وعائلته (١٢٦) وذلك - فيما يبدو - بعد أن ضمها إلى مجموعة منشآت الزاوية والبيت.

ورغم ذلك تبقى عدة تساؤلات في القضية بغير إجابة. فكيف حصل الشعراني على مدرسة أم خوند؟ وكيف ومتى أدمجها مع الزاوية؟ وكيف رُتبت وتوزعت أمور الحياة الدينية / الصوفية، والاجتماعية هنا وهناك؟

على أثر بناء زاويته، بدأ الشعرانى حياة الإستقرار التام، وه زالت أيام المحن جميعها، وأقبلت أيام المنن^(١٢٧) وبدأت الأوقاف والهبات والرزق والهدايا تتدفق عليه وعلى زاويته، بل وبدأ الشعرانى يُوغل بعمق فى التصوف. ومع بداية هذه المرحلة توثقت صلته بشيخ جديد، هو الشيخ على الخواص (توفى حوالى ٩٤٥هـ / ١٥٣٨م) ذلك الرجل صاحب التأثير الواضح فى فكر الشعرانى، بعد وفاة أهم شيوخه بجامعي الغمري والأزهر. ومع نحو الزاوية والإيغال فى التصوف والتحول إلى شيخ يُربى المريدين، كانت مكانة الشعرانى تنمو بشكل مستمر وغير مسبوق لدى كل من الحكام والمحكومين^(١٢٨).

على أية حال فإن زاوية الشعرانى لا يمكن النظر إليها فقط باعتبارها مجرد «بناء» لرجل صوفى لكى يُمارس فيه تصوفه مع مريديه. فالزاوية من حيث تاريخ إنشائها فى فترة دقيقة مع بدايات عصر جديد، ومن حيث إنشاء أحد «قُضاة» العصر المملوكى لها، ومن حيث توسعاتها بمرور الزمن، ومن حيث تطورها لتقوم -بالإضافة إلى الدور الصوفى (كزاوية) - بدور اجتماعى (كمؤسسة للرعاية الاجتماعية)، وبدور تعليمى (كمدرسة)، وبدور دينى «كجامع»^(١٢٩) ثم قيامها بشكل يومى على أمر عدة مئات من المقيمين بها والمترددین عليها، ومن حيث مُستوى المعيشة فيها، وزيادة دخلها أو مواردها عن مصروفاتها وأوجه الاتفاق فيها، ومع مُراعاة ظروف ذلك العصر.. كلها أمور جديدة بلفت الانتباه، لاسيما وأن نموذج زاوية الشعرانى - فى ظل هذه الأمور - كانت من النماذج القليلة فى تاريخ مصر خلال العصر العثمانى^(١٣٠). إذن فلماذا كل ذلك النجاح للزاوية، وفى حياة الشعرانى فقط؟.

الواقع أن نجاح الزاوية كان أحد أهم مظاهر -بل وعوامل- نجاح الشعرانى فى المرحلة التالية من حياته - أى منذ سنة ٩٣٠هـ / ١٥٢٣م - باعتباره شخصية صوفية حققت شهرة عريضة واكتسبت احتراماً هائلاً. أما نجاح الرجل فى هذه المرحلة فقد ارتبط بالعديد من العوامل. فبالإضافة إلى ما سبق وذكرناه، هناك عوامل أخرى مهمة يمكن إجمالها وإيجازها فيما يلى :-

أولاً:- علاقته بالسلطة

ونقصد بذلك كل رموز ومستويات السلطة فى مصر آنذاك، والتي امتلك الشيخ قدرة متميزة على التعامل معها بما يتناسب ومستوياتها، مُستخدماً فى ذلك كل أدواته الدينية والفكرية والاجتماعية، من أجل تدبير أموره معها سواء بالمُخادعة أو المُصافاة أو الخضوع لها أو إخضاعها، وهو ما سنتابعه فى فصول لاحقة. لقد أدت تلك السياسة «النفعية والتهادنية والمُخادعة» إلى جعل الشرانئى فى النهاية يتجاوز - وفى أحيان كثيرة - تلك المثاليات النظرية التي قرأها فى كُتب الطبقات أو تعلمها من بعض شيوخه، أو ورثها عن جده؛ بل - ومن ثم - جعلته مُتناقضاً مُناقضاً ذاتياً بين ما كان يكتبه ويدعو الناس إليه، وبين ما يفعله.

ورغم ذلك لابد من القول بأن هذه السياسة إنما أفادته أيما إفادة من الناحية العملية. نعرف ونعرف أن العوامل الأخرى - والتي سنتحدث عنها لاحقاً - قد ساهمت كثيراً فى نجاح الشرانئى، وأنها هى التي صنعت منه «الرجل الصوفى العظيم» فى النهاية. ومع ذلك لابد من التأكيد على أنه لولا قدرة الرجل على تدبير أموره مع السلطة - لاسيما بعد موقفه المناهض لعصيان أحمد باشا «الخائن» - لما أمكن له النجاح ولا الإستمرار لأى عامل من العوامل الأخرى. لقد كان الشرانئى فى ذلك كله أحد إفرازات الواقع المصرى الملىء بالمُتناقضات.

ثانياً:- علاقته بالمجتمع المصرى

فالشرانئى الذى عاش طفولته بالريف وأكمل حياته بالمدينة، قد خبر عن قُرب حياة وتقاليد أهل الريف وأهل الحضر على السواء، فاستطاع أن يفهم كيف يُخاطب هؤلاء وأولئك، كل بما يناسبه ويجذبه إليه. والشيخ نشأ فقيراً^(١٣١) وانتهى به الأمر وهو ميسور الحال^(١٣٢). ومن ثم فقد ذاق الجوع والشبع، وخالط الفقراء والأغنياء، وكان لديه إدراكاً جيداً لما يُعانيه هؤلاء، وما يتمتع به أولئك. لكن الأهم من ذلك أنه كان باستطاعته إظهار مودته للأغنياء، وشفقته على الفقراء، بل ومخاطبة كل فريق على أنه الأقرب إليه^(١٣٣). وهو قد تربى على يد مجموعة من شيوخ الصوفية المُخضرمين، ممن علموه كيف يتعامل

مع كل الناس و يكسب ودهم، بل واحترامهم واعتقادهم وهباتهم وصدقاتهم وصدقاتهم. والواقع أن المتتبع لهذا الجانب من حياة الشعرائى، يجده وقد امتدت علاقاته الإجتماعية وتشعبت كثيراً مع الفلاحين، وطوائف الحرف، والتجار، والعامه، والفقهاء، والمتصوفة، بل ومع أهل الذمة.. وذلك فى كل مراحل حياته (١٣٤). وأخيراً، لابد من القول بأن الرجل كان على وعى كبير بما يعانى به المصريين من متاعب فى حياتهم وفى علاقاتهم بالسلطة. وقد قام بدور فى محاولة التخفيف من تلك المعاناة سواء من خلال زاويته، أو من خلال سعيه لدى السلطة فى أمور بعض المصريين ممن كانوا يقصدونه لهذا الغرض. وسنرى فيما بعد، كيف أن قضايا المجتمع المصرى فى مواجهة السلطة كانت تحظى - وبشكل تدريجى - على اهتمامه الفكرى والعملى؛ هذا على الرغم من تناقضاته ومآلاته للسلطة. ولكل ما سبق كانت علاقة الشعرائى بالمجتمع قوية، رغم مكانته التى نمت بشكل مستمر. إن الشعرائى لم يفعل مثلما فعل أبناء البيتى البكرى والوفائى مثلاً، عندما تعالوا فى مسكنهم وعاداتهم وعلاقاتهم بالناس، بل ولم يفعل مثلما فعل ابنه عبدالرحمن من بعده (١٣٥). لقد بقى على اتصاله بالجميع واحترامه لهم، وكانت هذه الأمور جد مفيدة له. فكل نمو فى مكانته لدى المجتمع المصرى كان يؤدى طردياً إلى زيادة احترام السلطة له، وبالمثل كان احترام السلطة له يؤدى للمزيد من إقبال المصريين على اعتقاده.. وهكذا (١٣٦).

ثالثاً:- فكره وتواؤمه مع عصره

إن المتتبع لما كتبه الشعرائى يجده قد تضمن الكثير من القضايا؛ ومنها قضية الدعوة إلى التصوف بين معاصريه (١٣٧) والسعى فى وضع الآداب للمريدين، وحضهم على اتباعها (١٣٨) والدفاع عن بعض شيوخ التصوف ممن إتهموا بالإلحاد والشطح، وعلى رأسهم ابن عربى والحلاج (١٣٩) واستكمال محاولات الدمج بين التصوف والفقه، لإنهاء ذلك الصراع الطويل والعنيف بين الفقهاء والصوفية لصالح الأخيرين (١٤٠) والتقريب بين المذاهب الأربعة وإظهار التكامل فيما بينها فى ضوء فلسفة «التخفيف والتشديد» (١٤١) ومراعاة التخفيف فى أمور الدين على بسطاء الناس «العامه» (١٤٢). والواقع أن المجتمع المصرى كان مستعداً تماماً - مع العصر العثمانى - للترحيب بمُعظم هذه

الأفكار، في حين كان لا يزال - حتى أواخر العصر المملوكي وبداية العصر العثماني - منقسماً على الكثير منها، وكان الأزهر هو أهم مركز للمعارضة (١٤٣). ولقد كان الشعراني ينتمى للجبهة الأقوى. فالعثمانيون، الذين غزوا مصر في مطلع شبابه، كانوا من أنصار ابن عربي (١٤٤). كما أن الفقه والتصوف كانا قد اندمجا لديهما تماماً. أما بالنسبة لمصر، فإن الجانب المؤيد لما نادى به الشعراني كان أقوى من الجانب المعارض، حتى في داخل الأزهر نفسه (١٤٥). وهكذا فقد كان فكر الشعراني متوائماً مع التيار الأقوى في مصر من ناحية، ومع الاتجاهات الفكرية والصوفية للعصر الجديد من ناحية أخرى. وبناء على ذلك، فعلى الرغم من المعارضة التي أبداهها بعض فقهاء الأزهر لفكر الشعراني، فإنه قد انتصر في النهاية، ويتأييد من العديد من كبار شيوخ الأزهر نفسه، وبدعم من رموز السلطة العثمانية.

من ناحية أخرى، كان الشعراني شافعي المذهب، أشعري التفكير (١٤٦) متخذاً «الفلسفة المحافظة» متطابقاً أساسياً في فهم أمور دينه ودنياه (١٤٧). وهنا أيضاً نجد متسقاً مع عصره ومجتمعه. فالمذهب الشافعي كان هو المذهب الرئيسي في مصر، رغم اعتناق أغلبية الحكام العثمانيين للمذهب الحنفي «الرسمي» (١٤٨). وقضية المذهب بقدر ما كانت غير مؤثرة في علاقته برموز السلطة العثمانية، فإنها كانت مفيدة لوضعه في مصر. أما تبنيه للفكر الأشعري، فكان بما يتسق والأوضاع الفكرية عند المصريين والعثمانيين بوجه عام في القرن السادس عشر، حيث ساد ذلك الفكر تماماً على حساب الاتجاهات العقلانية والتي يمثلها المعتزلة وإخوان الصفا بشكل خاص (١٤٩). وأخيراً فإن وسطية الشعراني أدت به إلى أن يصبح في موقف تصالحي مع الجميع.

رابعاً: - دعوته لنفسه واستجابة الناس له

كان الشعراني دائم الحديث عن نفسه كثيراً، ومُجيداً في مدحها وتمجيدها، وداعياً الناس للإعتقاد بذلك. وهنا نجد أنفسنا أمام مجموعة من الصفات التي منحها لنفسه، وتدرجت بين صفات يمكن قبولها عقلاً، وأخرى لا يمكن قبولها. فمن ذلك حديثه الذي

يكاد لا يحصى عن زُهدِه، وتدينِه، و تواضعه، وكرمه، وتحملُه لهُموم الناس وغير ذلك الكثير (١٥٠). لكن الأمر تعدى ذلك للحديث عن أنه داعية عصره الذى لو اتبعه الناس لاهتدوا به (١٥١). وأنه أصبح ممن يُحيون السنة ويُميتون البدعة (١٥٢). وأنه وصل فى إيمانه إلى مرتبة متفردة بين أبناء عصره (١٥٣). وأنه أصبح الأقرب، فى مصر كلها، سناً فى الطريق إلى الرسول صلى الله عليه وسلم (١٥٤). وأنه «انكشف عنه حجابُه» فصار يعرف أحوال أهل القبور (١٥٥). وأنه من أهل الإلهام (١٥٦). وأنه حصل على «مقام الصديقية والشهادة» (١٥٧). وأنه مُنح القدرة على التجول بقلبه فى العالم (١٥٨). وأنه لديه القدرة على إيذاء من يتعرض له بسوء (١٥٩). وأن الله سبحانه وتعالى أطلعه على «أسرار الحروف والطلسمات» (١٦٠). ومنحه القدرة على رؤية ما سيحدث مستقبلاً (١٦١). بل ولقد بشر الرجل لنفسه بأنه سيدخل الجنة (١٦٢) وأن الرسول (ص) أخبره بأن الله قد غفر له جميع ذنوبه (١٦٣). وهكذا عرض الشعرانى صفاته مُتضمنة الكثير من الكرامات والقدرات الخارقة. وقد دَعَم ذلك بعرضه المتكرر لمُجاهداته وتجاربه فى الطريق الصوفى منذ أن كان صبياً، داعياً غيره للإقتداء به (١٦٤). والحق يُقال، أن الرجل كان يمتلك قدرة هائلة على نشر ما يُريده بين الناس على مختلف أوضاعهم الاجتماعية وثقافتهم.

حدث ذلك كله فى عصر آمن أهله بالتصوف وأوليائه وكراماتهم إيماناً عميقاً. ومن ثم كان من الطبيعى أن تُؤتى كل تلك الأمور ثماراً يانعة بين المصريين من المُنخرطين فى التصوف وغير المُنخرطين، وبين المُتعلمين وغير المُتعلمين، وبين الطبقات المُختلفة، وبين سكان المدن والريف على حد سواء (١٦٥). فالشعرانى لم يكتف بمُمارسة التصوف فى عزلة صوفية أو اجتماعية كما فعل غيره، بل أثر الإختلاط بالمجتمع تماماً من خلال زاويته النشيطة، ومُؤلفاته الغزيرة، ومُمارساته الاجتماعية المُتعددة. واستغل فى ذلك أدواته الكثيرة والمُثمرة فى التأثير على الآخرين. وبذلك الوسائل استطاع الشيخ أن يؤثر فىمن حوله، ومن يقرأون مُؤلفاته، وأن يجعل لشخصه فيما بينهم قدراً كبيراً من

التبجيل^(١٦٦). وقد كان ذلك أحد العوامل المهمة التي صنعت مكاتته فى حياته، وبعد موته^(١٦٧) بل وحتى وقتنا الحاضر. ولعل وصف المليجى له يعكس ذلك تماماً، حيث كتب عنه قائلاً: «وكان رضى الله عنه كل أهل عصره يُقرون له بالمعارف والولاية إقراراً جازماً صادقاً لاشك فيه ولا شبهة، و كانوا كلهم يُجيبون دعوته إذا دعاهم لفعل خير، ويرونها من الواجبات عليهم، و كانوا يخشون غضبه عليهم، ويفعلون كل ما أمرهم به ولو كان عليهم مشقة ويروونه منه عليهم فضلاً وإحساناً»^(١٦٨).

صفوة القول أن المرحلة الأخيرة من حياة الشعراني - مرحلة مدرسة أم خوند والزواية - تتميز بمجموعة من الأمور. فهى أطول المراحل من الناحية الزمنية، حيث استغرقت الفترة من حوالى ٩٣٠ هـ / ١٥٢٣ م وحتى ٩٧٣ هـ / ١٥٦٥ م، أى حتى وفاته. وهى أخصب مراحل حياته عطاءً فى مجال التصوف والتأليف والحياة^(١٦٩). وكذلك هى التى شهدت مولد طريقته التى عُرفت باسم الطريقة الشعرانية (الشعراوية). لقد كان الشيخ شاذلى الطريقة منذ البداية^(١٧٠) وقد بقى هكذا حتى نهاية عمره، مع احترامه للطرق الصوفية الأخرى، التى انتمى للكثير منها بشكل غير عميق وأقرب للتقدير والإحترام لشيخوخها فقط^(١٧١). ومن ثم فالطريقة الشعرانية كانت مُنبثقة عن الطريقة الشاذلية ولقد كانت هذه الطريقة قوية فى حياة الشعراني، ثم ضُعفت بعد وفاته، وإن استمرت موجودة حتى القرن الثانى عشر الهجرى / الثامن عشر الميلادى كما تُشير إلى ذلك المصادر وبعض الوثائق والمصادر^(١٧٢).

وأخيراً فإن هذه المرحلة هى التى شهدت بزوغ نجم الشعراني، وهو ما تحدث عنه فى أكثر من موضع. فهو يتحدث عن أنه أصبح «معدوداً من جُملة فقهاء الزمان»^(١٧٣). وأن البعض لقبه بلقب «شيخ الإسلام»^(١٧٤). وأن المُعتقدين فيه كانوا من الكثرة بحيث «لا يُحصى عددهم إلا الله تعالى»^(١٧٥). وأن شهرته قد بلغت مداها، وهو الأمر الذى أدى به أحياناً إلى «لبس الطيلسان» وإرخائه حتى لا يعرفه الناس أثناء مروره فى الشوارع، ورغم ذلك فإن هذه الوسيلة لم تكن مُجدية تماماً لكثرة اهتمام المصريين به، وسؤالهم عنه، وحبهم له^(١٧٦). بل ويتحدث عن أن شهرته قد تعدت حدود مصر إلى الشام

والحجاز وبلاد الروم والمغرب وغيرها (١٧٧). وأخيراً يتحدث عن أن البعض وصفه بأنه «صاحب مصر» (١٧٨).

استقر الشعرانى فى المرحلة الأخيرة والطويلة من حياته فى بيته وزاويته بين أهله ومريديه، حتى مرض (١٧٩) ووافته المنية فى عصر يوم الإثنين الثانى عشر من جمادى الأولى سنة ٩٧٣هـ / ١٥٦٥م، فحُمِلَ فى اليوم التالى إلى الجامع الأزهر للصلاة عليه فى مشهد حافل قال عنه صاحب كتاب الدرر المنظومة: «ولم أر مشهداً سابقاً لعالم أو ولى كمشهده، ولا جمعاً كجمعه». هذا فى حين قدّر البعض عدد من شاركوا فى تشييعه بما يزيد على خمسين ألف رجل وامرأة. وقد دُفِنَ الشعرانى بمدفن بُنى له بجوار زاويته أثناء مرضه الأخير. وكان الأمير «حسن بك الصنجق أمين الشون» - أحد مريديه - قد تكفل ببناء ذلك المدفن، وذلك بطلب من الشعرانى نفسه أيضاً!! (١٨٠).

وأخيراً فلقد كان للشعرانى عدة ألقاب وكُنَى. لُقِبَ بالأنصارى، نسبة إلى جده على الأنصارى. ولُقِبَ بالشافعى، نسبة إلى مذهبه. ولُقِبَ بالشعرانى، نسبة إلى قريته «زاوية أبى شعرة»، وهى نسبة غير قياسية، كما يقولون فى نسب «ربانى» إلى رب، و «روحانى» إلى روح. ولُقِبَ أيضاً بالشعراوى نسبة إلى قريته، وإن كان لقب الشعرانى هو الذى التصق به؟. ولُقِبَ بالأحمدى، نسبة إلى أحمد البدوى، كما لُقِبَ بالأشعرى، والشاذلى، والشناوى، والوفائى، والعلوى، والصوفى، والقرشى. أما كُناه فهى «أبو المواهب» وهى كُنية مثالية، و «أبو عبد الرحمن» نسبة إلى ابنه الذى بقى من عقبه (١٨١).



هوامش الفصل الأول

(١) عبد الوهاب الشعراني: لطائف المنن والأخلاق في وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق (المعروف بالمنن الكبير)، القاهرة، مكتبة عالم الفكر، ط ٢، ١٩٧٦، ص ٦٢. وانظر أيضاً: الشعراني: الطبقات الكبرى (لوائح الأنوار في طبقات السادة الأخيار)، الجزء الثاني، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح، د. ت. ط، ص ١١٣، ١٠٤.

(٢) الشعراني: لطائف المنن، ص ٦٢.

(٣) راجع على سبيل المثال: نجم الدين الغزى: الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق: د. جبرائيل سليمان جبور، بيروت، منشورات دار الأفاق الجديدة، ط ٢، ١٩٧٩، ج ٣، ص ١٧٦.

(٤) يذهب «مايكل ووتر» إلى أن ما ذكره الشعراني عن نفسه يشير إلى أنه لم يكن من الأشراف، وذلك وفقاً للعرف المصري ووفقاً لتعريف «الشريف». ويرى ووتر أن هذا المصطلح ينطبق بشكل تام على سلالة الرسول (ص) أي ذرية علي بن أبي طالب (ر) من السيدة فاطمة. وينتهي ووتر إلى القول بأن الشعراني يمكن أن يعتبر شريفاً في حالة الإعتماد على الإستخدام المصري للمصطلح والتأويل الواسع له، بل ويرى أن الشعراني تحدث دائماً عن نفسه على أنه ليس من الأشراف. والواقع أن قراءة بعض ما أورده الشعراني عن نفسه توحى لنا بأنه اعتبر نفسه من الأشراف، وعلى غير ما ذهب إليه ووتر. فهو يتحدث في «لطائف المنن» عن أنه «وما من الله تبارك وتعالى به على من فضله شرف نسبي». وهذا يدل على اعتباره نفسه شريف النسب. يتأكد ذلك مرة ثانية عند حديثه عن عدم تناوله لدرهم من أموال الزكاة، حيث يقول «ولما دراهم الزكاة المفروضة فلا أتذكر أنى أكلت شيئاً منها ولا لبست. وعلى ما تقدم ذكره أوائل هذا الكتاب من أننى من ذرية محمد بن الحنفية رضى الله عنه، فأنا شريف فيحرم على الصدقات. ويتقدير أننى لست بشريف، فعلى التعفف عن أوساخ الناس». ومرة أخرى فإن ما سبق ذكره يؤكد على أن الشيخ اعتقد في نسبه الشريف. أما قوله: «ويتقدير أننى لست بشريف» فيمكن فهمه إما في إطار محاولته إرشاد المريدين، أو في إطار وجود بعض الناس من شككوا في ذلك النسب. وتلك طبيعة الأمور آنذاك وحتى الآن، حيث كان هناك ولا يزال - من يشككون في نسب بعض الأشراف. ولعل ما يؤكد ذلك هو قول الشعراني في الإطار نفسه «وما من الله تبارك وتعالى به على: كثرة تعظيمي للشرفاء وإن طعن الناس في نسبهم». ومن ثم فإن ما ذكره الشعراني في ذلك الأمر إنما كان للرد على أولئك المشككين من ناحية، ومن ناحية أخرى لأن خطابه كان للمريدين الذين كان منهم الشريف الأصل وغير الشريف. وفي كتابه «اليواقيت والجواهر» يذكر الشعراني «قال العلماء: ويجب اعتقاد براءة عائشة أم المؤمنين... وكذلك يجب اعتقاد وجوب محبة جميع

ذرية نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وإكرامهم واحترامهم وهم الحسن والحسين وأولادهما من فاطمة وغيرها... هذا مذهبنا سواء ثبت نسب ذلك الشريف أو طعن في نسبه إكراماً لرسول الله صلى الله عليه وسلم». ونعتقد أن إضافة الشعراني «وغیرها» إلى «فاطمة» في النص السابق يدعم تماماً ما نقوله من أنه اعتبر نفسه من الأشراف، رغم أنه ينتسب إلى محمد بن الحنفية. والخلاصة، أن الشعراني - وبخلاف ما ذهب إليه وتر - اعتبر نفسه من الأشراف. انظر عن ذلك كله:..

Michael Winter; Society and Religion In Early Ottoman Egypt-
Studies in the Writings of Abd al- wahháb al- sharant, Transaction, Inc.
New Brunswick, 1982, pp. 41, 42.

وانظر أيضاً: عبد الوهاب الشعراني: لطائف المتن، ص ١٦٤، ١٦٥، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، (دون تاريخ طبع) وهي نسخة مصورة عن طبعة المطبعة اليمنية بمصر، ١٣١٧ هـ ج ٢، ص ٦٩.

(٥) الشعراني: لطائف المتن، ص ١٦٥، ١٦٨، ٢٨٨.

(٦) ولقد قال في ذلك: «فلما خفت موت نسبنا بالكلية ذكرتها في مؤلفاتي». انظر: الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٠٤.

(٧) يُورد الشعراني القضية كما يلي: «فوقع بين أولاد عمنا وبين الخليفة سيدى يعقوب العباسى، فأرشى عليها من أخذها وغيبها، وقال: ليس لنا أولاد هم أبدا، خوف انقراض بيتهم أو ضعفه، فيعطى أولاد عمنا الخلافة». الشعراني: المصدر السابق، ص ١٠٤.

(٨) في كتابه «لطائف المتن» يذكر الشعراني - نقلاً عما سمعه من ابن عمه كمال الدين زوفا - أن جدهم أحمد كان سلطان تلمسان، وأن ابنه موسى، المكنى بأبي العمران، قد ترك طريق السلطنة والحكم وانجبه إلى طريق التصوف بناء على نصيحة الشيخ أبي مدين المغربي الذي قال له: «مُلك وشرف وفقر لا يجتمعان». الشعراني، لطائف المتن، ص ٦٢. بيد أنه في «الطبقات الكبرى» يؤكد هذا الأمر ويضيف المزيد، حيث يقول في ترجمته لجده موسى: «هو من أجل أصحاب سيدى الشيخ أبي مدين التلمساني شيخ المغرب، وكان من أولاد السلطان مولاي أبي عبد الله الزُّغلي نسبة إلى قبيلة من عرب المغرب يُقال لهم بتوزغلة، وكان سلطان تلمسان وماوالاها. فلما ترعرع سيدى موسى اختار طريق الله تعالى على الملك، فتشوش والده لذلك. فلما غلب الأمر عليه، أطلق له الأمر، فاجتمع سيدى موسى على الشيخ أبي مدين رضى الله عنه. فلما قدم عليه قال له: إلى من تنتسب؟ قال إلى السلطان مولاي أبي عبد الله. قال: وما ينتهى نسبك؟ قال إلى السيد محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب رضى الله عنه. فقال الشيخ.. فقر ومُلك وشرف لا يجتمعن. فقال يا سيدى أشهدك أنى قد خلعت نسبتي إلى غيرك، فأخذ عليه العهد ووقع على يديه الكرامات.. فلما أرسل سيدى أبو مدين.. عدة من أصحابه إلى مصر، أرسله من جملتهم،

وقال له إذا وصلت إلى مصر فاقصد ناحية هور بصعيدها الأدنى فإن فيها قبرك، وكان كذلك. وتفرقت أولاده في البلاد، فجماعة ماتوا بمنشية الأمراء، وجماعة بيلنسورة، وساح أولاده إلى بلاد الرجراج.. ومات سنة سبع وسبعمائة على ما قيل^٤. الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٩. (٩) الشعراني: لطائف المنن، ص ٦٢.

(١٠) الشعراني لطائف المنن، ص ٦٢. أما هو: فهي من المدن القديمة، ذكرها جوتيه في قاموسه بالعديد من الأسماء (المدني، والرومي، والقبطي)، وقال أن الاسم «هو» قد جاء من الاسم القبطي. ويُضيف رمزي أن هو كانت قاعدة لكورة من كور مصر بالصعيد الأعلى، وأنها وردت في المسالك لابن خرداذبه، وفي كتاب البلدان لليعقوبي وغيرهما. ووردت في معجم البلدان، هو الحمراء، على أنها بليدة بالجانب الغربي من قوص بالصعيد الأعلى بمصر. أما في قوانين ابن مائى وفي تحفة الإرشاد فقد وردت على أنها من أعمال القوصية. كما وردت في دفاتر الروزنامة القديمة، وفي تاريخ سنة ١٢٣١هـ باسم «الحائط». ومن سنة ١٢٥٦هـ وردت باسمها الحالي. محمد رمزي: القاموس الجغرافي للبلاد المصرية من عهد قدماء المصريين إلى سنة ١٩٤٥، القسم الثاني، الجزء الرابع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ص ١٩٩.

(١١) عبد الحفيظ القرني: عبد الوهاب الشعراني إمام القرن العاشر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الأعلام، عدد ١١٦، ١٩٨٥، ص ٢٢. أما شلقام: فهي إحدى قرى صعيد مصر، وتقع حالياً مركز بنى مزار، محافظة المنيا. وهي من القرى القديمة. وردت في المشترك لياقوت «شلقام» بالتحريك، وفي قوانين ابن مائى وفي التحفة من أعمال البيهناويه وفي تحفة الإرشاد سقطت الميم في آخر الاسم، فوردت فيها باسم شلقا. نظارة المالية: قاموس جغرافي للقطر المصري، المطبعة الكبرى الأميرية، ١٨٩٩، ص ٢٣٤. وانظر أيضاً: محمد رمزي: القاموس الجغرافي، القسم الثاني، الجزء الثالث، ص ٢١٨.

وأما ساقية أبى شعرة: فهي إحدى قرى مركز أشمون، محافظة المنوفية. وهي من القرى القديمة، إسمها الأصلي منيل أبو شعرة، وقد وردت في التحفة مع سملاهية (سملاي) من أعمال المنوفية، ثم تغير اسمها فوردت في دليل سنة ١٢٤٤هـ باسمها الحالي الذي وردت به كذلك في تاريخ سنة ١٢٢٨هـ. نظارة المالية: قاموس جغرافي، ص ٣٢٤. محمد رمزي: مصدر سابق، القسم الثاني، الجزء الثاني، ص ١٦٠.

(١٢) تم استخلاص ذلك من قراءة ما أورده الشعراني في ترجمته لجده على الأنصارى. راجع الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٩٩-١٠٤. وانظر أيضاً: الشعراني: الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، مطبوع على هامش كتاب الطبقات الكبرى، القاهرة، مكتبة محمد على صبيح، د. ت. ط. ج ١، ص ١٦١، ١٦٢.

(١٣) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٠١.

(١٤) يذكر مايكل ونتر أن والد الشعراني قد ذهب - كوالده إلى الأزهر، وأن من أشهر شيوخه صالح البلقيني ويحيى المناوي وابن حجر العسقلاني. وقد اعتمد ونتر في ذلك على ما كتبه المليجي والغزى. وبالرجوع إلى المصدرين لم نعثر على أثر لصحة رأى ونتر، بل ربما كان تقيض رأيه هو الأصح. فما ذكره المليجي عن علاقة الشيخ شهاب الدين أحمد - والد الشعراني - بالأزهر ينحصر في عدة أمور، منها ما سمعه الشعراني من قول والده «قد جمعت بحمد الله تعالى من العلوم ما لو اجتمع على سائر علماء الأزهر لقطعتهم بالحجج الصحيحة الواضحة». ومن الواضح أن هذه الجملة تعنى اعتزاز الشيخ بما حصله من علم فقط، ولا تعنى أنه تلقى تعليمه بالأزهر، وأن الأمر لا يتصل بالأزهر إلا من خلال الفخر بالعلم الذى يحمله. وبما يؤيد ذلك ما ذكره المليجي في موضع ثان حين قال عن والد الشعراني «صلى خلفه الشيخ كمال الدين الطويل فكاد أن يخر إلى الأرض، فقال له أنت لا تناسبك إلا الإقامة بالجامع الأزهر لا بلاد الريف». ومرة ثانية فإن هذه الجملة لا تُفيد أن الشيخ شهاب الدين أحمد كان من أبناء الأزهر، بل ربما أفادت خلاف ذلك. وأخيراً فإنه من الواضح أن ونتر أخطأ في ترجمة أو فهم جملة ثالثة أوردها المليجي حين قال: «وكان رضى الله عنه اشتغاله بالعلوم على والده، والدة أخذ العلم عن شيخ الإسلام الشيخ صالح البلقيني وعن الشيخ يحيى المناوي وعن الخافظ بن حجر». لقد فهم ونتر النص على أن الشعراني هو الذى أخذ العلم عن والده، وأن والده أخذ العلم على هؤلاء المشايخ فى الأزهر، فى حين أن صحة تأويل النص وفهمه هو أن والد الشعراني - أى الشيخ شهاب الدين أحمد - هو الذى أخذ العلم على والده - أى الشيخ نور الدين على الأنصارى - والذى كان قد أخذ العلم بدوره على الشيوخ الذين سبق ذكرهم. أما اعتماد ونتر على الغزى فهو هنا بمثابة تحصيل حاصل، لأنه من الواضح تماماً أن الغزى بدوره قد نقل ما سبق أن ذكره المليجي، بل ومن الطريف أن الغزى قد ذكر بالنص عن والد الشعراني «اشتغل بالعلم على والده الشيخ نور الدين الشعراوي، ووالده حمل العلم عن الخافظ ابن حجر والعلم صالح البلقيني والشرف يحيى المناوي». فكان ما قاله الغزى نفسه يتفق تماماً مع ما سبق وقلناه، ويختلف تماماً عما فهمه ونتر الذى لم يدقق فى قراءة ما أورده المليجي والغزى، ومن ثم وقع فى الخطأ نفسه هنا وهناك. انظر:

Winter, op.cit , p.45 وانظر أيضاً: محمد محيى الدين المليجي الشافعى: تذكرة أولى الألباب فى مناقب الشعراني سيدى عبد الوهاب، القاهرة، مطبعة أمين عبد الرحمن، ١٩٣٢، ص ٢٧-٢٩ هذا مع ملاحظة أن المليجي كان من أتباع الشعراني بعد موته، وأنه كتب مؤلفه هذا فى حدود سنة ١١١٣ هـ. الغزى: مصدر سابق، ج ١، ص ١٣٨، ١٣٩.

(١٥) المليجي: مصدر سابق، ص ٢٧-٢٩. الغزى: الكواكب السائرة، ج ١، ص ١٣٨، ١٣٩.

(١٦) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٩٩، ١٠٠. الأنوار القدسية: ج ١، ص ١٦١، ١٦٢.

(١٧) يرى (وتر) أن من المحتمل أن والد الشعراني لم يكن صوفياً. ثم يعود للقول بأنه حتى لو كان صوفياً، فإن تصوفه كان معتدلاً تماماً. وعندنا أن الشعراني لم يتحدث عن هذا الأمر بشكل مباشر. بيد أن المليجي يذكر في أكثر من مناسبة ما يدل على تصوف والد الشعراني. وفي اعتقادنا أن تصوف والد الشعراني كان أمراً طبيعياً، فوالده كان صوفياً، وكذلك كان إبنه، بل والعصر كله كان عصر تصوف. انظر: المليجي: مصدر سابق، ص ٢٧-٢٩. ثم انظر رأى وتر في:

Winter, op.cit.p 44.

(١٨) ذكر المليجي والغزى - وتابعهما البعض - أن وفاة والد الشعراني كانت في سنة ٩٠٧ هـ / ١٥٠١ م. بيد أننا نعثر في كتابات الشعراني - بل والمليجي نفسه - على ما يفيد غير ذلك. فقد ذكر الشعراني أن وفاة جده كانت في ٨٩١ هـ. وفي موضع آخر ذكر أن وفاة والده ودفته مع جده كان بعد إحدى وعشرين سنة. فإذا أخذنا بما ذكره الشعراني نفسه تكون وفاة والده في حدود سنة ٩١١ هـ / ١٥٠٥ م. ويدعم ذلك ما ذكره المليجي - نقلاً عن الشيخ نفسه - من أن الشعراني لبس الحرقرة الصوفية للمرة الأولى في حياة والده في ثاني عشر ربيع الأول سنة ٩١١ هـ. كما أن المليجي ذكر في موضع آخر - ونقلاً عن الشعراني أيضاً - أن وفاة الوالد كانت بعد شهر واحد من ذهاب الشعراني إلى القاهرة لتلقى العلم. ومعنى هذا أن والد الشعراني توفي في ربيع الثاني ٩١١ هـ. ومن الطريف أن المليجي نفسه يعود ليذكر أن وفاة والد الشعراني كانت في شهر صفر ٩٠٧ هـ. ١١. راجع للمزيد: الشعراني: الطبقات، ج ٢، ص ١٠٤، ١٠١. لطائف المتن، ص ٥٢٨. اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، بيروت، دار المعرفة، ط ٢ (نقلاً من طبعة المطبعة اليمنية بمصر، ١٣١٧ هـ) ج ٢، ص ١٢٢. المليجي: مصدر سابق، ص ٢٧، ص ٢٩، ٣٧، ٣٩. الغزى: مصدر سابق، ج ١، ص ١٣٨.

(١٩) د. توفيق الطويل: الشعراني إمام التصوف في مصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ٢٣، ط ٢، ١٩٨٨، ص ١٧. عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ٣١. أما قلقشنده أو قرقشنده: فهي قرية تتبع حالياً مركز قلوب، محافظة القليوبية. وهي من القرى القديمة. اسمها الأصلي قلقشنده، وردت به في قوانين ابن عمات وفي تحفة الإرشاد من أعمال الشرقية، وفي التحفة من أعمال القليوبية، ووردت في معجم البلدان مُحرفة بالراء بدل اللام. إذ قال قرقشنده. ووردت في تاريخ سنة ١٢٨٨ هـ باسمها الحالي، وفي الخطط التوفيقية باسمها الأصلي. نظارة المالية: قاموس جغرافى، ص ٥٨، محمد رمزي: القاموس الجغرافى، القسم الثاني، الجزء الأول، ص ٤٦، ٤٧.

(٢٠) ذكر النابلسي - إبان رحلته إلى مصر - أنه رأى قصيدة نظمها الشيخ عبد الرحمن بن عبد الوهاب

الشعراني، أُرِخَ فيها وفاة والده شعرا، وأُحصى السنوات التي عاشها، وذكر أنها بلغت أربع وسبعون عاما. ولما كان الشعراني قد توفي ٩٧٣ هـ/ ١٥٦٥م فإنه وفقاً لذلك يكون قد ولد ٨٩٩ هـ. عبد الغنى النابلسي: الحقيقة والخيال في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز، نشره: د. أحمد عبد المجيد هريدي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص ٢٢٥.

(٢١) يدعم القرنى رأيه بما ذكره الشعراني في «الطبقات» من أنه رأى الشيخ أبي العباس الغمري (ت ٩٠٥ هـ / ١٤٩٩ م) بساقية أبي شعرة وكان عمره إذ ذاك نحو ثمانى سنوات. انظر: عبد الحفيظ القرنى: مرجع سابق، ص ٣١.

(٢٢) عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، بيروت، دار إحياء التراث العربى ومكتبة المتن، د. ت. ط، ج ٦، ص ٢١٨. د. توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ١٧.

(٢٣) يتحدث الشعراني عن العلوم التي تلقاها واستوعبها قائلا: «ولم أزل كذلك حتى توافدت على» الهموم لما بلغت فى السن خمس وعشرين سنة، وذلك نحو ثلاث وعشرين من القرن العاشر، وهذا يعنى أنه ولد فى سنة ٨٩٨ هـ. وفى موضع ثان يقول «وكان مجيئى إلى مصر افتتاح سنة احدى عشرة وتسعمائة وعمرى آنذاك اثنتا عشرة سنة». فإذا لاحظنا أنه جاء فى «افتتاح» سنة ٩١١ هـ فيكون بذلك مولده فى سنة ٨٩٨ هـ أيضا. وأخيراً يتحدث فى بداية سنة ٩٦١ هـ/ ١٥٥٣م عن رؤيته فى منامه لعدد من الشيوخ الذين أحبهم وأخبروه بقرب وفاته، وكان منهم الشيخ عبد القادر الذى قال له: «نهياً للسفر، فإننا كلنا نموت على رأس الثلاث والستين». فكانه كان له من العمر فى بداية تلك السنة ثلاث وستون عاماً، وبما يعنى أنه ولد سنة ٨٩٨ هـ. عبد الوهاب الشعراني: لطائف المنن، ص ٦٦، ٦٣. وانظر أيضاً تأكيداً لذلك فى: الطبقات الصغرى، وضع حواشيه: محمد عبد الله شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٩، ص ٩٤. هذا وإن كان الملبجى يتحدث - نقلاً عما كتبه الشعراني أيضاً - من أن والده حضر تلقينه الذكر فى القاهرة فى شهر ربيع الأول سنة ٩١١ هـ ١١. وهذا إن صح، فإنه ينفى أن الشعراني قد حضر إلى القاهرة فى مُستهل سنة ٩١١ هـ بل فى مُنتصفها. الملبجى: مصدر سابق، ص ٢٧. الشعراني: لطائف المنن، ص ١١١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٢٨.

(٢٥) مجدى عبد الرشيد بحر: القرية المصرية فى عصر السلاطين المماليك ٦٤٨-٩٢٣ هـ/ ١٢٥٠م. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، عدد ١٧٠، ١٩٩٩، ص ٢٢٧. وانظر أيضاً: ميكل وتر: المجتمع المصرى تحت الحكم العثمانى، ترجمة: إبراهيم محمد إبراهيم، مراجعة: د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٣٩، ١٦٧. هذا وإن كان المترجم لم يُعرَّب بشكل دقيق الكثير من الأسماء والمصطلحات.

(٢٦) راجع على سبيل المثال: لطائف المنن، ص ٨٤-٨٧، ص ٢٢٦ وغيرها من الصفحات.

- (٢٧) كثيراً ما ضرب الشعراى المثل بحياة أبناء البيتى البكرى والوفائى فى رعادة عيشهم، وتنعمهم فى مأكلهم ومشربهم وحياتهم بشكل عام. انظر على سبيل المثال: الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية: ج ١، ص ١٧٣، ١٧٥. لطائف المتن: ص ٣٠٨، ٤٣٥، ٤٥٥، ٥٦٧، ٦٦٢.
- (٢٨) وفى ذلك يقول إن من شروط المريد «أن يكون مُجتهداً فى طاعة ربه، لاسيما أول بدايته، فإنهم قالوا: من لم يكن مُجتهداً فى بدايته، لا يفلح له مُريد فى نهايته». الشعراى: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، القاهرة، دار جوامع الكلم، ١٩٨٧، ص ٦٦.
- (٢٩) راجع على سبيل المثال: الشعراى: تنبيه المُفتريين فى أواخر القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر، مكتبة مصطفى البابى الحلبي، القاهرة، ١٣٩٠ هـ، ص ٧٠، ٧١، ١٩٧، ١٩٩.
- (٣٠) الشعراى: لطائف المتن، ص ٢١٩.
- (٣١) انظر بحثنا عن: الزاوية والمجتمع المصرى فى القرن السادس عشر، دراسة حالة - زاوية الشعراى، طوكيو، سلسلة أبحاث دراسات الحضارة الاسلامية، العدد ٢٠، ٢٠٠٠، ص ١٣.
- (٣٢) الشعراى: لطائف المتن، ص ٣٧٤. وهو يذكر مثلاً: «ويلغ من اعتقاد الفلاحين أن أولادهم يحلفون بى، ويقولون لبعضهم: وسير سيدى عبد الوهاب ما فعلت الشئ الفلانى، وسيره ما قلت الشئ الفلانى، ونحو ذلك».
- (٣٣) راجع على سبيل المثال: لطائف المتن، ص ٢٨٩، حيث يتضح تماماً مدى تأثره بجده. ولقد اعتقد الشعراى بأن جسد جده لم يتحلل «يبلى». أما السبب عنده فهو «لأنه من خالطت محبة رسول الله (ص) حشاشته وأكل الحلال الصوف». اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ١٢١، ١٢٢.
- (٣٤) يذكر الشعراى أن الشيخ محمد التامولى - أحد أصدقاء جده - نصحه قائلاً: «إن كنت تعمل فقيراً فاتبع جذك وإلا فأنت سكة وصورة وشئ فى المقصورة». ولقد كانت إجابة الشعراى «أستغفر الله العظيم». الشعراى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٠١.
- (٣٥) أورد الشعراى فى ذلك ما يلى: «ومما من الله به على: وأنا صغير ببلاد الريف، حفظ القرآن وأنا ابن ثمان سنين.. [و] حفظ متون الكتب. فحفظت أولاً أبا شجاع، ثم الأجرومية.. وحللتها على أخى الشيخ عبد القادر بعد وفاة والدى». الشعراى: لطائف المتن، ص ٦٢، ٦٣. وعن إلتحاقه بالكتاب انظر صفحة رقم ٥٥٧ من الكتاب نفسه.
- (٣٦) وعلى الرغم من ذلك فإن الشعراى يقول إن من فضل الله على «مهاجرتى من بلاد الريف إلى مصر، ونقله تعالى لى من أرض الجفاء والجهل إلى بلد اللطف والعلم». الشعراى: لطائف المتن، ص ٦٣.
- (٣٧) المليجى: مصدر سابق، ص ٣٧.
- (٣٨) انظر: توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ١٨. عبد الحفيظ الفرنى: مرجع سابق، ص ٥٢. طه عبد

- الباقى سرور: الشعرانى والتصوف الإسلامى، مكتبة الخالجي، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٢١ وما بعدها.
- (٣٩) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٦٣.
- (٤٠) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣٢.
- (٤١) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٦٣.
- (٤٢) انظر: الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٠٢، ١١٤. وعن الوصية له بالمال يقول: فوجد أوصى لى الشيخ خضر رحمه الله تعالى الذى ربانى يتيماً بخمسائة دينار، فلم أقبلها، وكذلك أوصت لى زوجته بنحو مائة دينار ذهباً، ففرقتها على الفقراء والمساكين، ولم أخذ لنفسى منها فلساً. الشعرانى: لطائف المنن، ص ٢٠٩، ٢١٠.
- (٤٣) الشعرانى: لطائف المنن، ص ١١٢.
- (٤٤) يؤيد ذلك ما ذكره الشعرانى من أن «سيدى خضر الذى كفلنى وأنا يتيم أخذنى بيده وجاء بى إلى السيد محمد ابن عنان وكان عنده الشيخ محمد العدل، والشيخ محمد بن داود، والشيخ أبو بكر الحديدى، وقال: كل منكم يدعو لهذا الولد دعوة. فدعا كل واحد منهم لى دعوة، فوجدت بركة دعائهم إلى وقتى هذا». راجع فى ذلك: الشعرانى: الطبقات، ج ٢، ص ١٠٢، ١١٤.
- (٤٥) يذكر الشعرانى: «ومما أنعم الله به على: تربيته تعالى لى فى النوم واليقظة برؤيتى للعبر فى الدنيا، فلا يقع بصرى على شىء إلا وأعتبر به.. وأصل نظرى للعبر كان على يد والدى الذى كفلنى يتيماً كان يقول لى: ما ثم شىء أبرزه الله تعالى إلى هذا الوجود إلا وفيه حكمة بالغة. وأمرنى يوماً بالوقوف على من يقوم الرماح على النار، فوقفت. فقال لى: ما رأيت ٩. فقلت: ما رأيت شيئاً. فقال: يا ولدى أما تنتظر أنه لا يعرض على النار إلا المعوج، وأما المستقيم فلا يعرضه على النار، فأخذت من ذلك العبرة». الشعرانى: لطائف المنن، ص ١١٤.
- (٤٦) عن هذه الحكايات راجع على سبيل المثال: الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٠٢.
- (٤٧) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٥١٠.
- (٤٨) للمزيد عن أشهر شيوخ عائلة الغمرى، كما ترجم لهم الشعرانى، انظر: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١٠، ١١١، ٣٢١.
- (٤٩) الطبقات الكبرى: ج ٢، ص ١٠٢، ١١٠، ١١١.
- (٥٠) لطائف المنن، ص ٦٣.
- (٥١) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣١.
- (٥٢) المصدر السابق، ص ١٣٢. وانظر أيضاً: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ١٨٦.
- (٥٣) الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٩٩، ١٠٠.
- (٥٤) المصدر نفسه، ص ١١١.
- (٥٥) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٥٢٨.

(٥٦) ربما كان من المفيد هنا أن نُشير إلى قضية الإعتداءات المتكررة للسلطان القورى على الأوقاف بأنواعها، بما فيها أوقاف المؤسسات الدينية والتعليمية. إن هذه القضية قد تحدث عنها ابن اياس، وأكدتها بعض الدراسات الحديثة. ومن ثم تأتى مشروعية التساؤل عن مدى تأثير أوضاع المجاورين بالأزهر بتلك الإعتداءات ؟. وهل كان لذلك علاقة بعدم إقبال البعض على الإلتحاق «المُجاورة» به ؟. وهل كان عدم التحاق الشرعاني بالأزهر يعود فى أحد أسبابه إلى ذلك ؟ ربما. للمزيد عن الإعتداءات على الأوقاف فى عصر القورى وتأثيراتها على المؤسسات الدينية والاجتماعية، يمكن مُراجعة: د. محمد محمد أمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر ٦٤٨-٩٢٣ هـ/ ١٢٥٠-١٥١٧ م، القاهرة، دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٨٠، ص ٣٢٣ وما بعدها.

(٥٧) لاتزال قضية الصراع بين الفقهاء والمتصوفة بمصر عامة، وفى الأزهر بشكل خاص، بحاجة إلى بحث مُستقل يتناول أسبابه ومراحل ومظاهره ونتائجه. ونكتفى هنا بالإشارة إلى أن هذا الصراع كانت حدته تخف مع مرور الوقت، وإن لم تهدأ إلا فى العصر العثمانى. ولقد كان للشرعاني صولات وجولات مع بعض الفقهاء. لقد استطاع التعايش والتفاهم مع بعضهم، وفشل مع البعض الآخر، ولقد حاز ذلك الأمر على قدر كبير من اهتمام الشرعاني ومهمومه الصوفية والفكرية والاجتماعية، كما يتضح من عناوين بعض مؤلفاته، وكذا من محتويات البعض الآخر. عن بعض العلاقات والمنازلات بين الفقهاء والمتصوفة التى جاء ذكرها عنده، انظر: الطبقات الكبرى، ج ٢ ص ١٠٥. الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٦٥، ١٦٥، ١٩٣، ٢٢٩.

(٥٨) للمزيد عن العلوم التى تلقاها، والكتب التى قرأها الشرعاني آنذاك، يمكن الرجوع إلى العديد من مؤلفاته التى ورد ذكرها فى هذه الدراسة، ومنها: الميزان الكبرى (الميزان الشرعانية المُدخلة لجميع أقوال الأئمة والمُجتهدين ومُقلديهم فى الشريعة المُحمدية)، الجزء الأول، المطبعة الشرقية، ١٣١٨ هـ، ص ٦١، ٦٣. لطائف المنن، ص ٦٣-٦٧. الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر، طبعة دار المعارف، بيروت، نقلاً من طبعة المطبعة اليمنية بمصر، ١٣١٧، ط ٢، د. ت. ط، ص ٢ وغيرها من الصفحات. المليجى: مصدر سابق، ص ٤١ وما بعدها.

(٥٩) راجع على سبيل المثال: الشرعاني، الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١١ وغيرها من الصفحات. لطائف المنن، ص ٦٣-٦٧، ٧٣، ٨٣، ٤٩٦، ٤٩٧. البحر المورود فى المواثيق والعهود، القاهرة، د. ت. ط، ص ٢، ٣ وغيرها. وانظر المليجى: مصدر سابق، ص ٤٠، ٤١.

(٦٠) الشرعاني: لطائف المنن، ص ٧٣-٧٦.

(٦١) وعن ذكائه فى طفولته وشبابه يقول: «وكان ذهنى بحمد الله سيالاً لا يسمع شيئاً وينساه». الشرعاني لطائف المنن، ص ٦٦.

(٦٢) لطائف المنن، ص ٧١.

(٦٣) محمد صبرى محمد يوسف الدالى: دور المتصوفة فى تاريخ مصر فى العصر العثمانى،

دارالتقوى للنشر والتوزيع، بليبس، ط ١، ١٩٩٤، ص ٣٤٢، ٣٥٠، وغيرها من الصفحات.

(٦٤) الشرعاني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣١، ١٣٢.

(٦٥) المصدر السابق، ص ١٠٧، ١١٠.

(٦٦) عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ٥٣. توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ١٨.

(٦٧) بالإضافة إلى ما سبق التنويه عنه من أن أخا الشرعاني ووالده وجده كانوا من الصوفية، تُشير

هنا إلى أن والده كان قد أشرف بنفسه على إلباسه خرقة الصوفية للمرة الأولى على يد الشيخ

جلال الدين السيوطي، وذلك عندما اصططحه إلى القاهرة في ١٢ ربيع الأول سنة ٩١١ هـ.

المليجي: مصدر سابق، ص ٢٧.

(٦٨) الشرعاني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣٣.

(٦٩) المصدر السابق، ص ١١٣.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٧١) الشرعاني: لطائف المتن، ص ٣١٤.

(٧٢) الشرعاني: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ٣٣. وهو يذكر في ذلك: «فقد لبست

الخرقة المباركة من سيدنا ومولانا شيخ الإسلام زكريا الأنصاري المدفون تجاه وجه الإمام الشافعي،

في شبك الشيخ نجم الدين الخوشاني، وأرخص لي العتبة وذلك في المحرم سنة أربع عشرة

وتسعمائة». وعن سنده في الطريق وتلقته الذكر على أيدي عدة مشايخ، انظر صفحات ١٨، ١٩،

٤٨ من الكتاب نفسه. هذا مع ملاحظة أن الشرعاني كان قد سبق له لبس الخرقه على يد الشيخ

جلال السيوطي في ٩١١ هـ وبحضور والده. انظر المليجي: مصدر سابق، ص ٢٧.

(٧٣) دنوش: هي قرية قديمة ذكرها أميلينو في جغرافيته، وقد وردت في التحفة على أنها من أعمال

القرية. وهي الآن تتبع مركز المحلة الكبرى. انظر: محمد رمزي: القاموس الجغرافي، القسم

الثاني، الجزء الثاني، ص ٢٠.

(٧٤) يتحدث الشرعاني عن أنه زار الشيخ نور الدين الشوني في سنة ٩١٩ هـ/١٥١٣م وحضر

مجلس ذكره بثرية العادلية، وأن الشيخ طلب منه إقامة مجلس ذكر مشابه في جامع الغمري.

ولعل طلب الشيخ من الشرعاني، وقُدرة الأخير على تنفيذ ذلك، لما يوضع مكانته في الطريق

الصوفي آنذاك، وجامع الغمري خاصة. الشرعاني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٥٥. هذا مع

ملاحظة أنه ذكر في كتابه «لطائف المتن» أن ذلك حدث في سنة ٩١٨ هـ وليس في سنة

٩١٩ هـ. الشرعاني: لطائف المتن، ص ٥٩٤، ٥٩٥. وعن حجه صحبة أخيه عبد القادر، انظر:

المليجي: مصدر سابق، ص ٣١.

(٧٥) الشرعاني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٥.

(٧٦) المصدر السابق، ص ١٥٤، ١٥٦.

- (٧٧) نفسه، ص ١٦٤.
- (٧٨) نفسه، ص ١١٨، ١١٩، ١٢٧.
- (٧٩) عن مكانة الشيخ زكريا لدى الحكام، وكما أوردها الشعراني وفقاً لرواية الشيخ زكريا نفسه، انظر: الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١٢.
- (٨٠) ما ذكره الشعراني في إطار حديثه عن الشيخ زكريا عند أبناء عصره: «وكان أكبر المفتين بمصر يصير بين يديه كالطفل، وكذلك الأمراء والأكابر». انظر الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١١.
- (٨١) لم تتأثر مكانة الشيخ زكريا على ما يبدو مع الغزو العثماني، خاصة وأنه كان قد أصبح هَرَمًا وكفيًا، كما أنه كان قد ترك القضاء منذ فترة طويلة قبل سقوط الدولة المملوكية، ولم يدخل بالتالي دائرة الصراعات حول المناصب مثل الكثيرين من شيوخ تلك الفترة. وما يدل على بقاء مكانته في العصر العثماني أن خاير بك «ملك الأمراء» لم يكتف بالمشاركة في جنازته، بل وحمل نعشه أيضاً. راجع للمزيد: ابن اياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور، الجزء الخامس، تحقيق: محمد مصطفى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٣، ١٩٨٤، ص ٣٧١. الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١٣.
- (٨٢) ما أورده ابن اياس عن الشيخ زكريا بعد موته، وثبت عظم مكانة الرجل: «توفي الإمام العالم العامل العلامة شيخ الإسلام والمسلمين، مفتى الأنام في العالمين، بقية السلف وعمدة الخلف، عالم الوجود على الاطلاق، وذكره قد شاع في الأفاق، فهو آخر علماء الشافعية بالديار المصرية، انتهت إليه رئاسة الشافعية.. وكان ريساً حشماً.. وحضر مبايعة خمسة من السلاطين.. وألف الكتب الجليلة في العلوم المفيدة، وأفتى ودرس بالقاهرة نحو ثمانين سنة، وانتفع منه غالب الناس..» انظر: ابن اياس: بدائع الزهور، ج ٥، ص ٣٧٠، ٣٧١.
- (٨٣) هناك الكثير من الإشارات التي وردت في كتابات الشعراني نفسه، والتي يمكن ملاحظتها من خلال حكايات الشيخ للتلميذ في فترة تدريسه له، والتي امتدت حتى وفاته. عن ذلك انظر: الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١١، ١١٣.
- (٨٤) راجع للمزيد: د. محمود اسماعيل عبد الرازق: الإسلام السياسي بين الأصوليين و العلمانيين، الكويت، دار الشراع العربي، ط ١، ١٩٩٣، ص ٧٧، ٨٥.
- (٨٥) بدر الدين العيني: السيف المهند في سيرة الملك المؤيد شيخ الممردى، تحقيق: فهم محمد شلتوت، مراجعة: د. محمد مصطفى زيادة، القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧، ص ٩٥ - ٩٨. وغيرها من الصفحات.
- (٨٦) للباحث مشروع بحثي موسع عن «المصريون والسلطة في العصر العثماني»، وأحد محاور هذا المشروع عن «المشايع والسلطة» ويتناول أحد فصوله تلك القضية بقدر من الايضاح والتفصيل.
- (٨٧) انظر على سبيل المثال: جلال الدين السيوطي: الأحاديث المنيفة في فضل السلطنة الشريفة،

تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدني، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٩٢، ص ١٤-٣٤. والواقع أن السيوطي قد جمع العديد من الأحاديث التي توضح أهمية السلطان، وتخص على احترام السلطة. وعلى أية حال فمن الواضح أن الشعراني سوف يكرر تقريباً الشيء نفسه في كتبه فيما بعد.

(٨٨) مما يدل على ذلك أن الشعراني في هذه المرحلة استطاع القيام بالصلح بين شيخه أمين الدين إمام جامع الغمري، وبين أحد الشيوخ الآخرين الذين كانوا يعيشون بالجامع، وهو شمس الدين الدواخلي، بعد أن كان الخلاف قد دب فيما بينهم. انظر: لطائف المتن، ص ٢٨.

(٨٩) في حديثه عن أبي الحسن الغمري يقول: «صحبته نحو ثلاثين سنة إلى أن مات ما رأيته تغير على يوماً واحداً. فلما انتقلت من جامع، صار يتردد إلي، فأكاد أن أذوب من الحجل من مشيه إلي، ويقول: أنا أشتاق إليك». الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٢.

(٩٠) الشعراني: المصدر السابق، ص ١٢٧.

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٩٢) راجع للمزيد عن هذه القضية، الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٦٤، ١٦٥.

(٩٣) المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٩٤) الشعراني: لطائف المتن، ص ٧٤.

(٩٥) يتحدث الشعراني عن فقره آنذاك قائلاً: «وكننت أكتب زوائد الكتب على الشيخ جلال الدين وألصق فيه أوراقاً، وربما تصير الحواشي أكثر من الكتاب، ثم أقرأها كلها، لفريق يدي عن شيء اشتري به هذه الكتب». لطائف المتن، ص ٦٤.

(٩٦) انظر في ذلك: المليجي: مصدر سابق، ص ٣٢.

(٩٧) عن حج الشعراني للمرة الأولى، انظر: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١٨. لواقع الأنوار: مصدر سابق، ص ٢٩٥، ٢٩٦. المليجي: مصدر سابق، ص ٣١.

(٩٨) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٥.

(٩٩) المصدر السابق، ص ١٥٣.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٣١. وانظر أيضاً: المليجي: مصدر سابق، ص ١٣٨، ١٣٩.

(١٠١) يذكر المليجي أن صهر الشعراني قال له عن إخوة زينب «هم تلامذتك وخدمك». المليجي: مصدر سابق، ص ١٣٩.

(١٠٢) انظر على سبيل المثال: طه عبد الباقي سرور، مرجع سابق، ص ٣٤.

(١٠٣) انظر: المليجي: مصدر سابق، ص ١٤١، ١٤١. طه عبد الباقي سرور: مرجع سابق، ص ٣٤.

(١٠٤) الشعراني: الطبقات، ج ٢، ص ٩٩.

(١٠٥) الشعراني: الميزان الكبرى، ج ١، ص ٦٣.

(١٠٦) يُمكن الإستدلال من حديث الشعراني أن زواجه قد تم في سنة ٩٢٨ هـ حيث يقول: «وما من الله به على: حفظه لفرجى عن الفواحش والاحتلام من حين بلغت حد الشهوة إلى أن صار عمرى نحو ثلاثين سنة، وذلك لأنه لم يكن لى وقت أسعى فيه على العيال لاشتغالى بالعلم». الشعراني: لطائف المنن، ص ١٢٠.

(١٠٧) تعددت سياحات الشعراني في قرى ومدن مصر قبل زواجه خاصة، وهناك الكثير من الإشارات إلى ذلك. وعن سياحاته في البلاد يقول: «ومما أتمم الله به على... سياحتى في الجبال والبرارى، حتى قطعت برارى ما أظن أحد يعرفها الآن من أقرانى، ثم حجب الله تبارك وتعالى إلى الجبل المقطم، ثم المساجد المهجورة في القرافة، ثم الخرايب في مصر، وأقمت على سور باب الفتوح في القصر المأطل على خرابة الأحمدى نحو سنة». بيد أنه من الواضح أن سياحات الرجل كانت متقطعة، وكذا إقامته بالمناطق والمساجد المهجورة. انظر: الشعراني: لطائف المنن، ص ٢٢٦.

(١٠٨) يذكر الشعراني أن الشيخ محمد الشناوى سمع له بتلقين الذكر قبل وفاته بفترة غير قصيرة. فإذا علمنا أن الشناوى توفي في ربيع الأول ٩٣٢ هـ/ ١٥٢٥ م، فإن الشعراني يكون بذلك قد أصبح «شيخاً» له حق جمع المريدين والأتباع وتلقينهم قبل ذلك التاريخ. وهذا يتأكد لنا بما أورده الشيخ أيضاً في كتابه «الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية» والذي انتهى من تأليفه في سنة ٩٣١ هـ فهو يذكر اجتماعه بمن أجمع بالخضر والمهدى المنتظر، ويتحدث قائلاً: «وقد سألتى بعض الفقراء من الإخوان» وهو ما يشير إلى فقراء زاويته لا سيما وأنه يتبع ذلك بالقول «فياليت الشيخ تم على حالة التلاميذ ولم يصير شيخاً وكان كأحاديث الناس الذين لا يُشار إليهم بالأصابع...» فهو هنا يقصد نفسه عندما كان قريب عهد بمشيخة الزاوية. بل لقد كان الكتاب في حد ذاته هو مجموعة من نصائحه «كشيخ» لإخوانه «المريدين». انظر ذلك في: لطائف المنن، ص ٣٤١، ٣٤٠.

(١٠٩) كانت تواريخ وفاة بعض أهم شيوخ التصوف في مصر آنذاك، وكما ذكر الشعراني، كالتالى: محمد المغربي (نيف وعشر وتسعمائة)، ابن داود المنزلاوى (٩١٥ هـ)، على البنتيتى (٩١٧ هـ)، صدر الدين البكرى (٩١٨ هـ)، ويوسف سويدان (٩١٩ هـ)، وناصر الزقزاقى (٩١٩ هـ)، ومحمد الشربيني (قبل ٩٢٠ هـ)، وعبد القادر بن عنان (٩٢٠ هـ)، وشمس الدين الديروطى (٩٢١ هـ)، ومحمد ابن عنان (٩٢٢ هـ)، وأحمد الزواوى (٩٢٣ هـ)، ومحمد الرويحل (٩٢٣ هـ) وحبيب المجذوب (٩٢٣ هـ)، وتاج الدين اللاذكر وعلى أبو خوذو وبهاء الدين المجذوب (نيف وعشرون وتسعمائة)، وشاهين الحمدي (عقب الغزو العثمانى)، ويوسف الحريشى (٩٢٤ هـ)، وأبو بكر الحديدى (٩٢٥ هـ)، وزكريا الأنصارى (٩٢٦ هـ)، أحمد البهلولى (٩٢٨ هـ)، أمين الدين (٩٢٩ هـ) وعلى المرسفى (٩٣٠ هـ)، ومحمد السروى (٩٣٢ هـ)، ونور الدين المرسفى وأبو السعود الجارحى ومحمد المنير وعبد القادر الدشطوطى، وحسين العراقى، وإبراهيم العريان، وعبيد

البلقيني، وعبد الرازق الترابي، ودمرداش الحمدي، ومحمد الجارلي (كلهم توفوا نيف وثلاثون وتسعمائة) أي ما بين سنتي ٩٣١ - ٩٣٥ هـ. انظر عن ذلك بشكل عام، الجزء الثاني من كتاب الطبقات الكبرى. وعن وفاة الشيخ المرصفي - على سبيل المثال - وأثرها يقول (وكان آخر الأشياء الذين أدركناهم، سيدي الشيخ على المرصفي.. فلما توفي في جمادى الأولى سنة ثلاثين وتسعمائة، انحل نظام الطريق في مصر وقراها، وجلس كثير للمشيخة بأنفسهم من غير إذن من أشياءهم). الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ١٠.

(١١٠) المليجي: مصدر سابق، ص ١٤٠.

(١١١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١١٢) من الوارد حدوث بعض الاختلافات بين الشعراني وزوجته الأولى. فعندما وُلد عبد الوهاب الشعراني، فإنه وُلد في بيت جده لأمه (بسبب أمر مقتض لذلك). لكن الشعراني في القاهرة كان حتى ذلك الوقت يعيش في بيت زوجته الأولى، ومن ثم كان لا يستطيع عقابها بإرسالها إلى بيت والدها. بمعنى آخر ربما كان عليه أن يترك لها البيت آنذاك ويذهب هو إلى مكان آخر. ولعل السؤال الذي يُمكن طرحه هنا هو: لماذا تزوج الشعراني بعد ذلك لثلاث مرات أخرى؟ وهل كان لزواجه في المرة الثانية علاقة بعدم توفيقه في الزيجة الأولى؟. انظر عن ولادة الشعراني: المليجي: مصدر سابق، ص ٢٨.

(١١٣) يذكر «وتر» أن الشعراني وجد الهدوء في مُستقره الجديد بمدرسة أم خوند، وأن أمراء أقوياء كانوا من بين الذين حضروا مجالس الحيا التي أقامها، وأن نجم الشعراني أخذ في الظهور في زاويته الخاصة، والتي أقامها له القاضي محيي الدين عبد القادر. ورغم صحة هذا القول الذي اعتمد فيه على ما ذكره المليجي بل والشعراني، إلا أنه - على اعتباره دارساً للشعراني - لم يُحدد بالضبط ولم يبحث في الأساس في أمور دقيقة مثل: متى ذهب الشعراني إلى مدرسة أم خوند؟ ومتى استقر في زاويته؟. ولماذا تم ذلك في الأساس؟. وهل هناك مرحلة واحدة أم أكثر في تلك النقلة؟. انظر:

Winter, op.cit.p47

(١١٤) راجع على سبيل المثال: زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج ١، القاهرة، مطبعة الإعتماد، ١٩٣٨، ص ٣٥٤، ٣٥٥. توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ٢٦ وغيرها من الصفحات. عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ٦٠، ٦٢.

(١١٥) محمد صبري الدالي: الزاوية والمجتمع المصري في القرن السادس عشر ص ٧٠، ٧١.

(١١٦) على مبارك: الخطط التوفيقية، الجزء الثاني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢، ص ٣٣٩. ومن الجدير ذكره أن القاضي محيي الدين عبد القادر القصبوي - وفقاً لإين إياس - كان ناظراً للجيش المملوكي حتى معركة مرج دابق. لكن هذا القاضي قُتل في المعركة ضمن من

قتلهم العثمانيين بعد انتصارهم. انظر: ابن اياس: بدائع الزهور، ج ٥، ص ١٠٩، وغيرها من الصفحات. ومن الجدير بالذكر أن المليجي يُسميه بالرمزمكى، أما على مبارك فيُسميه «الأرزىكى».

أما وتر فيُسميه «الأزىكى أو الأوزىكى». انظر المليجي، مصدر سابق، ص ١٥٣. وانظر أيضاً: W inter , op.cit . p 47.

(١١٧) المليجي: مصدر سابق، ص ١٥٣. ومن الجدير ذكره أن كل من كتبوا عن هذه القضية ردّدوا ما قاله المليجي. انظر على سبيل المثال: د. توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ٢٦. طه عبد الباقي سرور: مرجع سابق، ص ٢٢. عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ٦٠، ٦٢.

(١١٨) انظر للمزيد عن الروايتين: المليجي: مصدر سابق، ص ١٥٣-١٥٦.

(١١٩) الواقع أن رواية المليجي تلتقى جزئياً في هذه النقطة مع رواية على مبارك مجهولة المصدر والتي ملّخصها أن الأرزىكى أثناء مسحه للأراضى في العصر المملوكى، اختلس لنفسه العديد من الرزق. وبعد «الفتح العثمانى الثانى» فى عهد السلطان سليمان القانونى حدث تفتيش على الرزق. وأمام خشية الأرزىكى على نفسه، فقد اشترى قطعة من الأرض وبنى عليها مدرسة باسم الشعرانى، ثم وقف عليها كل الرزق. والواقع أن رواية على مبارك هي الأقرب إلى الواقع وإن كانت بها بعض الأمور التى تبقى محل شك. فهل كان ذلك حقاً فى أعقاب فشل أحمد باشا؟ وهل كان هذا التصرف من الأرزىكى كفيلاً بإنهاء كل مشاكله؟ وهل وقف الأرزىكى كل الرزق على الزاوية أو المدرسة؟ وكيف وافق الشعرانى على ذلك؟ انظر: الخطط، ج ١٤، ص ٣٤٥.

(١٢٠) المليجي: مصدر سابق، ص ١٥٦.

(١٢١) حمزة عبد العزيز بدر: ألحاط المدفن والضريح فى القاهرة العثمانية (١٥١٧ - ١٨٠٥)، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة أسيوط، كلية الآداب بسوهاج، قسم الآثار الاسلامية، ١٩٨٩، ص ٢٠٨.

(١٢٢) ولقد قال فى ذلك «وليلة أحرقت مثذنة المدرسة التى هى مسكننا بين السورين...» الشعرانى: الطبقات، ج ٢، ص ١٢٦، ١٢٧.

(١٢٣) المصدر السابق، ص ١٥٤.

(١٢٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(١٢٥) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٤٩٨.

(١٢٦) ربما يُؤيد ذلك تلك القصة الطريفة التى رواها المليجي - نقلاً عن الشعرانى - فى أن الجن كانوا يُطفئون مصابيح البيت و يُخيفون الأولاد. لقد ذكر أن ذلك قد حدث فى بيته الذى كان ساكناً فيه بمدرسة أم خوند. المليجي: مصدر سابق، ص ١٣٠.

(١٢٧) طه عبد الباقي سرور: مرجع سابق، ص ٣٤.

(١٢٨) بالبحث وجدنا أن علاقة الشعرانى القوية بالشيخ الخواص تعود إلى خوالى سنة ٩٣١ هـ رغم

أن معرفته به تعود إلى بدايات دخوله التصوف. والواقع أن لهذا مغزاه فى فهم التطور الصوفى للشعرانى، وعلاقته بنوعيات الشيوخ فى كل مرحلة. راجع على سبيل المثال: الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣٥، ١٣٧. لطائف المنن، ص ٨٦، ٩٠. ثم راجع بوجه خاص «الجواهر والدرر من كلام سيدى على الخواص» و«درر الخواص على فتاوى سيدى الخواص». (١٢٩) عن استخدام الزاوية كجامع لصلاة الجمعة انظر: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ١٣٠.

(١٣٠) للمزيد من هذه الأمور يمكن الرجوع إلى: محمد صبرى الدالى: الزاوية والمجتمع المصرى، ص ٨٠.

(١٣١) عن فقر الشعرانى فى بداية أمره، هناك العديد من الإشارات، منها ما يتصل بعدم قدرته على شراء مستلزمات دراسته، ومنها ما يتصل بجوعه وعريه، ولقد أدى به ذلك فى إحدى المرات أن يرتكب السرقة. راجع على سبيل المثال: الشعرانى: لطائف المنن، ص ٦٤، ٨٥، ٨٦، ٥٣٧. الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٢٩. أما عن فقر أسرته، فيبدو واضحاً من العديد من الأمور، ومنها قوله فى ترجمته للشيوخ أمين الدين إمام جامع الغمري: «وكان يجمع الزكاة ويُفرقها على المحاييج، حتى يرسل لأهلى صُريات إلى بلاد الريف». الشعرانى: الطبقات الصغرى، ص ٥٢.

(١٣٢) نستشف من كتابات الشعرانى أنه عاش عيشة ميسورة تماماً بعد شهرته. فقد تزوج ثلاث مرات أخرى غير زوجته الأولى، ورغم ذلك كانت لديه جارية تخدمه وخادماً أيضاً. ولقد كان يلبس أجود أنواع الملابس وأغلاها ثمناً، وكان لا ينتقل إلا راكباً، وهو يلبس «الطليسان». وكان قادراً على إهداء الكثير جداً من الهدايا لأصدقائه ومُرَيديه وغيرهم، وبكميات ونوعيات تدل على يسر حاله تماماً. ولقد أقام لابنه عبد الرحمن عند زواجه عرساً ضخماً. بل لقد عُرض على الشعرانى أن يتزوج بابنة بعض «الأكابر» مقابل ثلاثة آلاف دينار، ولكنه رفض. كما كان له بيتاً مُستقلاً عن الزاوية. ورغم محاولات الشعرانى إضفاء طابع الزهد والتقشف على حياته، فإن الباحث لا يمكنه إلا أن يلاحظ ذلك التفسير الجوهري الذى طرأ على حياته فى فترة الغنى بعد حياة الفقر. وأخيراً لا يمكن تجاهل أن الشعرانى رغم محاولته صياغة قضية الفقر والغنى فى إطار صوفى قدرى تماماً، إلا أنه أيضاً تحدث عن أحقية الإنسان فى التمتع بالحياة، بعد أن يكون قد حاز على قدر من النجاح فى الطريق الصوفى، فيُصبح مأموراً بالإحسان إلى نفسه «لكونه مسئولاً عنها وعن حقها. فيأكل الشهوات، وينام على أوطأ الفراش، ويشرب الماء البارد فى الكيزان، ويترك ضد ذلك حتى لا يُسمى ظالماً لرعيته ومطيته، فيأطول ما أسهرها الليالى الطويلة الباردة أو الحارة، ويا طول ما أجاعها وأعطشها وألبسها الخشن من المسوح والمرقعات..» انظر للمزيد: الشعرانى: لطائف المنن، ص ٤٢؛ ١٧٠، ٢١٠، ٢٢٤، ٢٧٠، ٣٥١، ٦٠٢ - ٦٨٣. بل إن الشعرانى يقول

أيضا أن من أخلاق السلف الصالح من المتصوفة «عدم إمساك الدنيا والدرهم فى بداية أمرهم، ثم جمعها للإففاق فى نهاية أمرهم» فكانه مرة أخرى يقف مع الغنى. الشعرانى: تنبيه المغترين، ص ٦١. وعن قوة علاقته بأل البكرى انظر: الطبقات الصغرى، ص ٦٩.

(١٣٣) فى خطابه للفقراء عن فقرهم، جعل الشعرانى الفقر من حب الله للعبد، وأن من صفات المتصوفة الصالحين «سرورهم بالفقر وضيق المعيشة وغمهم بالغنى إذا أقبل». أما فى حديثه للأغنياء، فقد «جعل ذلك جائز بالشرع، فمن أنكره فهو جاهل مخطيء، أو حاسد ممقوت». فصاحب المال فى رأيه «يتنعم فى مال سيده [أى الله] بإذنه». الشعرانى: تنبيه المغترين أو آخر القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر، القاهرة، مكتبة مصطفى البابى الحلبي، ١٣٩٠هـ ص ٨٤، ٨٥، ص ١٩٧. البحر المورود فى المواليق والعهود، ص ٩٨. لطائف المنن، ص ٣٠٨، ٣٠٩. (١٣٤) هناك العديد من الإشارات التى وردت فى أعماله، وأهمها كتاب «لطائف المنن». وعلى سبيل المثال فقد ورد ذكره لعلاقته بالفلاحين ولأحوالهم إثنى عشرة مرة، وللعمامة سبع مرات، ولطوائف الحرف سبع عشرة مرة، وللتجار خمس عشرة مرة، وللفقهاء عشرات المرات.. وهكذا. وعن علاقته بأهل الذمة مثلاً يقول: «ومما من الله به على: اعتقاد كثير من الإنس والجن واليهود فى الصلاح، وإجابة الدعاء». وفى موضع آخر يتحدث عن أن «من جملة إعتقاد النصارى واليهود أنهم يطلبون منى كتابة الحروز لأولادهم ومرضاهم، فأعطى أحدهم القشة فيبخر بها مريضه، فيحصل له الشفاء، فأتعجب من اعتقادهم فى مع اختلاف الدين. وكثيرا ما أقول لهم، لم لا تسألون رهبانكم وعلماءكم، فيقولون: أنت أعظم عندنا من البترك ومن جميع أهل ديننا...». والواقع أن الشعرانى رغم موقفه المحافظ من أهل الذمة عامة، إلا أن ذلك لم يمنعه من التعامل معهم وارضاءهم، وفى هذا دليل على ما نقول. انظر على سبيل المثال: لطائف المنن، ص ٢٦٣، ٢٧٤ وغيرها من الصفحات. وانظر أيضاً حديثه الهادئ عن أهل الذمة من الأقباط واليهود فى: الطبقات الصغرى، ص ٨٢ وانظر أيضاً المليجى: مصدر سابق، ص ١٢٨. ثم انظر عن احترامه لأهل الحرف، واحترام علماء الشريعة «الفقهاء» له: المليجى: مصدر سابق، ص ١٠٣، ١٢٦.

(١٣٥) عن حياة آل البكرى وآل وفاء يمكن مراجعة دراستنا عن: دور المتصوفة فى تاريخ مصر فى العصر العثمانى، ص ٢٣٧-٢٤٠ وغيرها من الصفحات. أما الإبن عبد الرحمن الشعرانى، فيذكر المناوئ أنه صار معظماً عند الحكام، وأقبل على جمع المال، وأخيراً ترك الزاوية وسكن ببركة الفيل، حيث سكنت عليه القوم آنذاك. هذا فى حين لم يهتم بأمر الزاوية والقاطنين بها. ومن الطريف أن الشعرانى كان يدعو إلى «عدم الإعتناء ببناء الدور ونحوها.. وذلك لعدم وجود ما يكفى ذلك من الحلال وعدم طول أمل». وكان الإبن لم يأخذ بدعوة الأب فى ذلك !! هذا على الرغم من أن الشعرانى نفسه بنى له داراً بجوار الزاوية. تنبيه المغترين، ص ٧٠. عبد الرؤوف

المنافى: الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية (طبقات المناوى الكبرى)، الجزء الرابع، تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٤، ص ٧٢، ٧٣.

(١٣٦) ويصدق هنا توصيف عبد الله العروى حين يقول: «إن للتقوى مردوداً إجتماعياً بالنسبة للفرد. يفوز الرجل التقى بعطف ورضى العشرة، فيكسب مزيداً من الجاه، ويتسع مجال تأثيره فى المجتمع، وهذا يعنى توسيع مجال التصرف». هذا وإن كان ما ذكره عن علاقة التصوف بالحرية لا تنطبق جزئياته إلى حد كبير على متصوفة مصر آنذاك، وخاصة الشمرانى. عبد الله العروى: مفهوم الحرية، دار التنوير، بيروت، ط ٥، ١٩٨٣، ص ٢٩.

(١٣٧) يمكن النظر إلى معظم مؤلفات الشمرانى على أنها خدمت هذا الهدف.

(١٣٨) من مؤلفات الشمرانى المهمة لهذا الهدف «الأتوار القدسية فى بيان آداب العبودية» و«لطائف المنن والأخلاق».

(١٣٩) وضع الشمرانى العديد من المؤلفات لهذا الهدف ومنها: «الكبرى الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر» و«اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر» وهما يعُجان بالدفاع عن ابن عربى خاصة، والحلاج وابن الفارض وغيرهما.

(١٤٠) لم يخل مؤلف واحد للشمرانى تقريباً من هذه القضية، وإن كان مؤلفه «لوائح الخزلان على كل من لم يعمل بالقرآن» يعتبر من أهم المؤلفات اهتماماً بهذا الأمر.

(١٤١) من أهم مؤلفاته فى هذا الميدان «الميزان الكبرى»، وكذلك «كشف الغمة عن جميع الأمة».

(١٤٢) يذكر الشمرانى السبب فى تأليفه كتاب «كشف الغمة عن جميع الأمة» موضحاً هذه القضية بالقول: «فقد شكنا إلى مراراً بلسان الحال ولسان المقال، جماعات من الفقهاء المتعبدین وأهل الحرف النافعة من المؤمنين ما يجدونه فى نفوسهم من كثرة الغم حين يسمعون العلماء يقرؤن مذاهبهم وينصرون أقوالها دون مذاهب غيرهم، وقالوا لى: قد التبس علينا شرع ربنا الذى تعبدنا به على لسان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وعسر علينا تمييزه عما شرعه المجتهدون من أمته، وازدردنا لجهلنا غالب الفقهاء الذين لم تنقيد مذهبهم. فإن توضحنا على مذهب قالوا لنا أهل المذهب الآخر وضوءكم باطل. وإن صلبنا على مذهب قالوا لنا أهل المذهب الآخر صلاتكم باطلة. وإن زكينا قالوا زكاتكم باطلة. وإن صمنا قالوا صومكم باطل، وهكذا فى سائر عباداتنا ومعاملاتنا. وما نعرف الحق مع أيهم حتى نعرفه ونقتصر عليه. وكل أهل مذهب يريدون منا أن نكون على سياج مذهبهم فقط، وينفرون من التقليد لغير مذهبهم إذا شاورناهم فى الدين به. وقد أوردت ذلك عندنا الحيرة والشك فى غالب أحوالنا وصرنا لا نعرف هل أفعالنا وأقوالنا وعقائدنا موافقة للشريعة أم مخالفة لها». ولهذا كله فقد ألف لهم الشمرانى هذا الكتاب للتيسير عليهم، موضحاً لهم أصول الشريعة الإسلامية الحقة، وأن كل المذاهب إنما تأخذ من تلك الأصول، ولذلك فكلها صحيحة. ولقد كان الكتاب من الصغر والبساطة واحتواء كل الأمور المهمة والثابتة

«فصار كتابنا هذا بحمد الله حاوياً لمعظم أدلة مذاهب المجتهدين.. فإنه جمع مع صغر حجمه أدلة المجتهدين المشهورة.. وملت فيه إلى الاختصار.. فلا أذكر من كل حديث إلا محل الاستدلال المطابق للترجمة.. ولا أذكر القصة التي سبق فيها الحديث إلا إن اشتملت على موعظة أو اعتبار أو أدب من الآداب.. ولا أكرر حديثاً في باب واحد إلا لزيادة حكم ظاهر لم يكن في الحديث الذي قبله». لقد فعل الشعراني ذلك مراعاة لظروف بسطاء الناس وكذلك العصر.. والذي دعاني إلى شدة هذا الاختصار مناسبة الزمان والسامعين من غالب الفقراء والمُحترفين وعامة المسلمين، وتعجيل ذكر ما هو المقصود من الحديث. ولم أمل فيه إلى تأويل حديث ولا إلى النسخ بالتاريخ كما يفعل بعضهم.. وجعلت باب الفهم مفتوحاً لكل سامع وناظر من كُمل العارفين والخلق أجمعين، فيفهم كل واحد على قدر ما وقر في قلبه بحسب جلاء مرآة قلبه وصداها.. ورتبت الكتاب على ترتيب كتب الفقه ليسهل الإطلاع عليه والكشف منه على غالب الناس لكثرة تداول كتب الفقه فيما بينهم بخلاف كتب المحدثين». ولا يفوت الشعراني بعد ذلك كله أن يتحدث عن ضرورة التيسير على الناس، مُستشهداً في ذلك بدعاء الرسول صلى الله عليه وأسلم «اللهم من شق على أمتي فاشق الله عليهم عليه». ويُعقب الشعراني على ذلك بالقول «ولا أحد أشق على الأمة من فقيه يحجر عليهم ويحكم بطلان عبادتهم ومعاملتهم وتطبيق نسايتهم وسلك دمايتهم ويحكم بكفرهم بأمور ولدها بعقله ورأيه، ولم يأت بها صريحاً كتاب ولا سنة، حتى تضيق الدنيا على العاصي منهم». وهكذا يظهر الشعراني هنا من المنادين بالتخفيف عن الناس- وبالتحديد عن المصريين خاصة - حتى أنه ينهى مقدمة الكتاب بالقول: «فتأمل يا أخى ما ذكرته لك في جميع هذه الخطبة ووسع على الأمة كما وسع عليهم نبيهم صلى الله عليه وسلم، واعتقد أن الإنسان لو ترك العمل بكل ما لم تُصرح به الشريعة المُطهرة فلا حرج عليه ولا لوم في الدنيا والآخرة إلا أن تُجمع عليه الأمة. فحينئذ يحرم خرقه، فهو مُحقٌ في وجوب العمل بما صرحت به الشريعة. قال تعالى [من يُشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً]». الشعراني: كشف الغمة عن جميع الأمة، مكتبة مصطفى البابي، القاهرة، ١٩٥١، ج ١، ص ٩٤.

(١٤٣) انظر: محمد صبرى الدالى: دور المتصوفة في تاريخ مصر، ص ٣٥٢- ٣٥٥ وغيرها من الصفحات. وانظر أيضاً: الشعراني: لطائف المنن، ص ٧٥، ٧٨، ٨٢، ٨٤، ١٣٣، ١٥٠، ١٨٦، ١٨٨.

٢٠٢ وغيرها من الصفحات. اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ٧٦ وغيرها.

(١٤٤) لعل أوضح دليل على ذلك هو الاهتمام الذى أولاه السلطان سليم فى إبان غزوه للشام ومصر، بمقام وجامع محيى الدين ابن عربى حيث هدمه وأعاد إنشائه بعد توسعته، وزاره السلطان، وأوقف له الأوقاف للإتفاق عليه، بعد إهماله فى العصر المملوكى. انظر للمزيد: شمس الدين

محمد بن طولون: مفاكهة الخلان فى حوادث الزمان، القسم الثانى، تحقيق محمد مصطفى، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤، ص ٦٨-٧٠، ٧٢، ٧٥، ٧٦، ٨٠، ٨٤. (١٤٥) رغم وجود بعض المناوئين للشعرانى فى الأزهر، فقد وجدت مجموعة كبيرة وذات نفوذ من الشيوخ الذين دافعوا عنه وأيدوه. ومن هؤلاء شهاب الدين بن شلبى الحنفى، والفنوحى الحنبلى، وشهاب الدين الرملى الشافعى، وشهاب الدين عميره الشافعى، وناصر الدين اللقانى المالكي، ومحمد البرهمتشى الحنفى وغيرهم. انظر: الشعرانى: اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ١٨١-١٨٤، الكبيريت الأحمر: ج ٢، ص ١٨٤، ١٨٥.

(١٤٦) من المعروف أن الرجل كان شافعيًا، أما فكره الأشعرى، فهذا يتضح أيضاً من تكراره ذلك دائماً، ومن تأييده للأشعرية على حساب المعتزلة وغيرهم. وفى هذا الإطار أيضاً نجد أن هناك رمزاً فكرياً أشعرية كانت بمثابة المرجعية الرئيسية عنده، ومن هؤلاء أبو الحسن الأشعرى، وأبو حامد الغزالى، وأبو الحسن الشاذلى، وإبراهيم الدسوقي، والعز بن عبد السلام، وجلال الدين المحلى، وعلى بن وفا، وكمال الدين ابن أبى شريف، وجلال الدين السيوطى، وزكريا الأنصارى وغيرهم. انظر على سبيل المثال: اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ٨-١٤، ج ٢، ص ٥١، ٩٥ وغيرها من الصفحات.

(١٤٧) يُمكننا العثور على ذلك فى حديثه عن عدم تعصبه لمذهبه، وقوله بتكامل المذاهب، وعدم المبادرة إلى القول بتعارض الأدلة أو كلام المجتهدين، وعدم ميله للجدال كثيراً، وقوله بعدم الخوض فى معانى آيات الصفات. انظر الشعرانى: لطائف المنن، ص ٦٧، ٧١، ٧٢، ٧٦، ٥٦٤، ٦٠٩.

(١٤٨) عن قضية المذاهب فى مصر آنذاك ورأى الشعرانى، يمكن العودة إلى ما كتبه محمد سيد كيلانى: الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى، القاهرة، دار الفرجانى، ١٩٨٤، ص ٣٦-٣٨. (١٤٩) أيد الشعرانى -على سبيل المثال- ما ذهب إليه عمر بن محمد الأشيبلى الأشعرى فى كتابه «لحن العوام» من ضرورة الحذر من مطالعة كتابات المعتزلة وإخوان الصفا، وكذلك كتابات إبراهيم النظام، وابن الراوندى ومعمّر بن المنثى، وابن بركان، بل وبعض ما كتبه الرّمحسرى. لطائف المنن، ص ٣٩٤.

(١٥٠) انظر على سبيل المثال: لطائف المنن، ص ١٠٦، ١١٤، ١١٧، ١٢٥، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٣، ١٤٤-١٤٥، ١٤٩، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٣، ٢٠٣، ٢٠٨، ٢١٣، ٢١٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١، ١٤٧٢، ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٥، ١٤٧٦، ١٤٧٧، ١٤٧٨، ١٤٧٩، ١٤٨٠، ١٤٨١، ١٤٨٢، ١٤٨٣، ١٤٨٤، ١٤٨٥، ١٤٨٦، ١٤٨٧، ١٤٨٨، ١٤٨٩، ١٤٩٠، ١٤٩١، ١٤٩٢، ١٤٩٣، ١٤٩٤، ١٤٩٥، ١٤٩٦، ١٤٩٧، ١٤٩٨، ١٤٩٩، ١٥٠٠، ١٥٠١، ١٥٠٢، ١٥٠٣، ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٦، ١٥

زاهدين هادين مُهدين، ولكن لم يصح ذلك لداع قبلى وبعدى... لطائف المتن، ص ٢٤٨.
 (١٥٢) ومن ذلك قوله: «ومما من الله به على، جعله تعالى لى عن يُحيون السنة ويميت البدعة، بعد الفترة التى حصلت بعد موت الأشياخ الذين ماتوا ونحن أطفال...» وقوله أيضاً بأن من نعم الله عليه «إحيائى بعض أخلاق القوم التى اندرست...» لطائف المتن، ص ٤٨٥ - ٤٨٧.
 (١٥٣) ومن ذلك قوله: «ومما أنعم الله تبارك وتعالى به على: وصولى بحمد الله إلى مقام فى الإيمان النسبى لم أر أحداً من الأقران تتخلق به إلا قليلاً...» لطائف المتن، ص ٥٠١.
 (١٥٤) وذلك بقوله: «وأعلم يا أخى أنى لا أعلم فى مصر الآن أحداً من الفقراء الظاهرين أقرب سنداً فى طريقه إلى رسول الله (ص) منى، فإن بينى وبين رسول الله (ص) فيها رجلان فقط...» لطائف المتن، ص ٤٩، ٥٠. وعن قوة سنده فى الطريق وفى لبس الخرقة أيضاً، انظر: المليجى: مصدر سابق، ص ٦٥ - ٦٦. هذا مع ملاحظة أن ما ذكره المليجى يؤكد قبول المصريين لما أشاعه عن نفسه.

(١٥٥) حيث يذكر أن الله أنعم عليه بـ «الإطلاع على بعض التعمين والمُعدين فى قبورهم». هذا وإن كان قد حُجِب عنه ذلك بعد فترة «رحمة بى...» لطائف المتن، ص ١٣٣، ٢٧٥.
 (١٥٦) ومن ذلك قوله: «ومما من الله تبارك وتعالى به على أنه جعلنى من أهل الإلهام الصحيح غالباً: فكثيراً ما يسألنى انسان عن مسألة لا أعرف فيها نقلاً، فأتوجه إلى الله تعالى، فيُلهمنى المنقول فيها على المطابقة...» لطائف المتن، ص ٦٠٧.

(١٥٧) المصدر السابق، ص ٤٥٠.
 (١٥٨) وفى ذلك يذكر أنه يطوف فى كل ليلة «بمصر وجميع أقاليم الأرض...» وبعد أن يعدّها ويصف رحلته يقول: «وما أرجع إلى دارى فى مصر إلا وأنا ألّهت من شدة التعب، كأنى كنت حاملاً جبالاً عظيماً. ولا أعلم أحداً سبقنى إلى مثل هذا الطواف...» لطائف المتن، ص ١٧٤.

(١٥٩) ومن تلك الأمثلة قوله: «وكذلك تعرض لى بعض الفسقة بكلام فاحش، فابتلاه الله تعالى بالجذام بعد سبعة أيام، حتى صار الناس يتقذرونه إلى أن مات...» وكذلك تعرض لى شخص آخر فسافر إلى الروم، فأسره الفرنج وتصر عندهم. ووقايى فى مثل ذلك كثيرة. وإذا كان الشعرانى يتحدث عن ذلك فى أيام صغره، فمن الأولى أن تزداد قوة إيذائه بعد كبره. لطائف المتن، ص ٦٣، ٦٤٠ - ٦٤٣.

(١٦٠) وفى ذلك يقول: «ومما أنعم الله تعالى به على: اطلاعى على أسرار الحروف أوائل السور، والمعرفة فى الهجاء، على غير الطريق التى يعرفها أصحاب علم الحرف، وحقيقتها أنها أسماء أفلاك من السماء لا يعرفها إلا من كشف الله حجابيه، وكل من تحقق بها قدر على عمل الطلسمات...» لطائف المتن، ص ٥٠٩.

(١٦١) المصدر السابق، ص ١٥٩.

- (١٦٢) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٥٦.
- (١٦٣) الشعراني: لطائف المتن، ص ٦٠.
- (١٦٤) عن مجاهداته وتجاربه هناك الكثير. وانظر على سبيل المثال كتابه: لطائف المتن، ص ٨٤-٨٧.
- (١٦٥) عن شدة اعتقاد الناس في الشعراني، وخاصة أصحابه انظر على سبيل المثال: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ١٢٦.
- (١٦٦) لاحظ الدكتور زكي مبارك أن الشعراني «كان يحرص أشد الحرص على الظفر بالزعامة في التصوف والدين». راجع للمزيد: زكي مبارك: مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٨٧.
- (١٦٧) لعل المطالع لكُتب التاريخ والطبقات، يستطيع العثور بجلاء على صدق ما نقول. فالجميع يتحدثون عن مكانة الشيخ العظيمة، وعن كراماته التي لا يُجادلون فيها. عن بعض ذلك انظر على سبيل المثال المليجي: مصدر سابق، ص ١٦٠ وغيرها من الصفحات. عبد الرؤف المناوي: الكواكب الدرية، ج ٤، ص ٦٩.
- (١٦٨) المليجي: مصدر سابق، ص ١٢٦.
- (١٦٩) من الأمور الطريفة أن الشعراني يتحدث عن أن الشيخ الجارحي نصحه بقوله: «لا تجعل لك قط مريدا، ولا مؤلفا، ولا زاوية، وفر من الناس، فإن هذا زمان الفراق». ومن الواضح أن الشعراني لم يستجب لتصيحة شيخه. انظر: الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١٨.
- (١٧٠) الشعراني: الأنوار القدسية، ج ٢، ص ٩. ولقد ذكر المليجي أن الشعراني إتمى لأكثر من خمس وعشرين طريقة. المليجي: مصدر سابق، ص ٦٦.
- (١٧١) يذكر الشعراني أن «جماعة» الشيخ محمد الشناوي طلبوا منه بعد موت شيخهم أن يتولى مكانه. ورغم قبوله ذلك في البداية «بسبب إلحاحهم» إلا أنه سرعان ما تراجع عن ذلك. ورغم تبريره ذلك برؤية منامية رأها «... فرأيت كأني أخط النعال خياطة محكمة. فلما أنهى الفعل يتفسخ بنفسه كما كان أولاً... فإنه يمكن تفسير ذلك في رغبة الشعراني الاستقلال بنفسه وتكوين طريقة جديدة، ليربى فيها المريدين وفقاً لما يريد، كما أن نزعة الزعامية لها تأثير في ذلك. الشعراني: الأنوار القدسية، ج ٢، ص ٥٦، ٥٧.
- (١٧٢) أرشيف الشهر العقاري: محكمة باب الشرعية، سجل ٦٣١، مادة ٦٢١، ١١٢٢ هـ / ١٧١٠م، ص ٣٦٦. وقد جاء في هذه الوثيقة اسم الشيخ «اسماعيل بن عامر» باعتباره «تابع الأستاذ الشعراني» بالإضافة إلى ذلك جاء ذكر «السجادة الشعرانية» عند الجبرتي في أكثر من موضع. انظر على سبيل المثال: الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، القاهرة، مطبعة الأنوار المحمدية، د.ت. ط، ج ١، ص ١١٩، ٤٧٩، ج ٢، ص ٣١٧.

(١٧٣) وفي ذلك يقول: «ومما أنعم الله به على: أنه أشهرني بالعلم، وحفظ القرآن في مصر وقرأها، وجعلني معدوداً من جملة فقهاء الزمان». لطائف المتن، ص ٦٨٨.

(١٧٤) لطائف المتن: ص ٢٧٤ وغيرها من الصفحات. والواقع أننا نعتز على الكثير من ذلك أيضاً في تقريب علماء عصره على كتبه. انظر على سبيل المثال: اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ١٨٤.

(١٧٥) وفي ذلك يقول: «ومما من الله تبارك وتعالى به على: وجود جماعة كثيرة مما يحبونني وأحبهم.. وأما المعتقدون في فلا يُحصى عددهم إلا الله تعالى». لطائف المتن، ص ٦٧٤.

(١٧٦) يتحدث الشيخ عن أنه كان يُخفي أعماله في العبادة أيام عدم شهرته، أما وقد اشتهر أمره، فإن الأمر قد اختلف: «وإنما كنت أخفي أعمالى قبل أن يشتهر إسمى في مصر وغيرها. وقد بلغت الشهرة حداً. والله إنى لأطلب في بعض الأوقات الخفاء فلا يتيسر لى. وأشتاق إلى بعض الإخوان، فلا أقدر على الخروج إليه لكثرة ما يُشير الناس لى بالأصابع، فأخاف أن أكون معدوداً من شر الناس كما ورد. ولذلك لبست الطيلسان، وصرت أرخيه على وجهى حتى لا أعرف. فلم يزل الناس يسألون من يقود بى الحماره عنى حتى صاروا يعرفونى، ولو غطيت وجهى، فتمركت الطيلسان. ثم أتى قصدت بإرخاء الطيلسان على وجهى الآن كف البصر عن فضول الناس..». بالإضافة إلى ذلك، فإنه يتحدث عن أن الناس ترد هداياه إليهم مضاعفة أضعافاً كثيرة. بل إن البعض ردها له سبعين ضعفاً. لطائف المتن، ص ١٦٣، ٦٨٣.

(١٧٧) عندما يتحدث عن عفوهِ وصفحه عن جميع الناس، فإنه يُبرر ذلك بقوله: «وإنما عممت الحكم بالعفو والصفح عن سائر المكلفين من هذه الأمة المحمدية، لعلمى بأن اسمى صار مشهوراً في مصر وقرأها، والشام، والحجاز، والروم، وبلاد المغرب. فلا يقع في مصر حركة إلا ويعلم بها أهل هذه البلاد لكثرة من يرد على مصر منهم». لطائف المتن، ٦٥٣. وقد جاء في مدح الشيخ محمد الكومى له في تقريبه على كتاب «اليواقيت والجواهر».

هو العبد للوهاب وتر زمانه بعلم له في الشرق والغرب سائر

الشعرانى: اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ١٨٠. وقد ذكر الشيخ الشعرانى أن أحد المشايخ المغاربة (من فاس) أرسل له هدية قيمة من الكتب. الطبقات، ج ٢، ص ١٣٤.

(١٧٨) الشعرانى: لطائف المتن، ص ٦٧٥.

(١٧٩) من الواضح أن الشعرانى قد تعرض للعديد من الأمراض، وأن مرض الفالج - وهو المرض الشهير بين الصوفية - قد اشتد عليه منذ سنة ٩٦٠ حيث أودى بحياته. فهو يتحدث منذ هذا التاريخ عن ضعفه ومرضه وقرب وفاته. انظر على سبيل المثال: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ٩١ وغيرها من الصفحات. لطائف المتن، ص ١٣٥، ٣٠٤. وانظر: الميجى، ص ١٦٠.

(١٨٠) المليجي: مصدر سابق، ١٥٨-١٦١. توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ٢٤، ٢٥. عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ٢٠٢، ٢٠٣. ويقع مكان الزاوية الآن جامع المشهور والمعروف باسمه، في شارع بور سعيد بالقاهرة. وعلى يمين الداخل إلى الجامع، يوجد مدخل جانبي يؤدي إلى ضريح الشعراني.

والواقع أن بعض من كتبوا عن الشيخ حتى الآن قد استخدموا لقب «الشعراني» مثل الشرنوبى والجبرتي وزكى مبارك، واستخدم البعض لقب «الشعراوي» مثل التابلسي وسعاد ماهر، في حين استخدم البعض اللقبين مثل المحبى والزركلى وتوفيق الطويل، بل إن ما ذكر على غلاف كتاب الطبقات الكبرى - على سبيل المثال - هولقب الشعراني، ومع ذلك فإن ناسخ المخطوط - قبل طبعه - قد استخدم بالدخل لقب الشعراوي ١١. وأحسب أن الشعراني نفسه هو الذى أوقع الجميع فى هذا الإرتباك. فقد كتب لقبه بنفسه أحياناً على أنه «الشعراني»، وفى أحيان أخرى على أنه «الشعراوي». وعلى أية حال فإن لقب «الشعراني» هو اللقب الذى درج معظم الباحثين على استخدامه فى عصرنا. عن ذلك يمكن مراجعة: نجم الدين الغزى: الكواكب السائرة، ج ٣، ص ١٧٦. المحبى: خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى عشر، القاهرة، ١٢٨٤هـ، ج ٢، ص ٣٦٤. وقد نقل المحبى عن الغزى ترجمته للشعراني. عبد الغنى التابلسي: الحقيقة والمجاز، ص ٢٢٥. الشرنوبى: طبقات الشرنوبى، القاهرة، المطبعة الشرقية، ١٣٠٥، ص ١٨. الجبرتي: عجائب الآثار، ج ١، ص ١١٩. الزركلى: الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، ٦٦، ١٩٨٤، ج ٢، ص ٦٠٩، ج ٤، ص ٣٢١. كحالة: معجم المؤلفين، ج ٦، ص ٢١٨. د. سعاد ماهر: مساجد مصر وأولياؤها الصالحون، ج ٥، ص ١٢٤. توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ١٧. هذا بالإضافة إلى كتاب الطبقات الكبرى للشعراني، ج ١، صورة الغلاف، والصفحة رقم ٢، والصفحة رقم ١٠١ من الجزء الثانى.

(١٨١) المليجي: مصدر سابق، ص ٣٨. دائرة المعارف الإسلامية: المجلد الثانى، ج ١٣، مادة أحمد البدوى، ص ٣٠٩. عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ٣٠، ١١٧. وقد ذكر المليجي أن الشعراني قد أنجب العديد من الأولاد، لكنهم ماتوا جميعاً فى حياته، ونحن نعرف أحدهم ويدعى محمد - وتوفى حوالى سنة ٩٤٧هـ والوحيد الذى عاش هو عيد الرحمن. كما نعرف أنه أنجب ثلاث بنات تقريباً هن: رقية ونفيسة وحسنى. ولقد بقيت ذرية الشعراني من خلال ابنه عيد الرحمن، وترجم له التابلسي والمحبى والمناوى والجبرتي وغيرهم، وتحدثوا عن تصوفهم، ولكن شتان ما بين حديثهم عن الشعراني وحديثهم عن ذريته. ولقد بقيت ذرية الشعراني حتى الآن، وكان منهم من قام على طباعة بعض كتبه. انظر على سبيل المثال: محكمة باب الشعرية: سجل ١٠٤٦هـ/١٦٣٦م، مادة ٧٧، ص ٣١. لطائف المنن، ص ٣٦٥، ٤٩٤، ٥٧١. المليجي: مصدر سابق: ص ١٦٣.

الفصل الثانى

مؤلفات الشعرانى ومفهوم السياسة فيها

من الطبيعى أن يرتبط الحديث عن الخطاب السياسى للشعرانى بالبحث عن مفهوم السياسة عنده، وهذا ما يهتم به هذا الفصل فى الأساس. بيد أن هذه الدراسة تعتمد بشكل رئيسى على مؤلفات الشعرانى، ومن ثم فمن المناسب تماماً هنا الإهتمام بتلك المؤلفات، لاسيما تلك التى وصلت إلى أيدينا، وتضمنت بشكل مباشر أو غير مباشر فكراً سياسياً.

كتب الشعرانى الكثير من المؤلفات الكبيرة والمختصرات، لدرجة استرعت إعجاب البعض، واستدعت تعجب البعض الآخر. ولقد تباينت التقديرات فى تعدادها، حتى أن الخلاف بين الباحثين حول الكثير من الأمور والقضايا المتعلقة بفكر الشعرانى وسيرته قد طال عدد مؤلفاته أيضاً. ففى حين يرى نفر منهم أنها سبعون مؤلفاً، يرى نفر ثان أنها تجاوزت السبعين عدداً، ويرى نفر ثالث أنها تزيد على المائة، بل و يرى نفر رابع أنها تقترب من الثلاثمائة مؤلف ومختصر^(١) وأخيراً فإن كاتب سيرته ومناقبه - المليجى - يرى أنها تزيد على ثلاثمائة كتاب^(٢).

وفى سبيل الإقتراب من معرفة العدد الحقيقى لمؤلفات الشعرانى، قمنا بمحاولة عمل إحصاء بها. ولقد عثرنا بالفعل على مئة وخمس وستين عنواناً من عناوين مؤلفات تُنسب إليه^(٣). ونعتقد أن هذا العدد قابل للزيادة، لاسيما وأن مؤلفات الرجل قد تناثرت هنا وهناك منذ فترة طويلة، وقد تودى متابعة البحث إلى العثور على المزيد منها^(٤).

لقد جاء تقييم مؤلفات الشعرانى فى دائرة المعارف الإسلامية كما يلى: «... ومعظم نشاط الشعرانى فى التأليف قد إنصرف إلى التصوف. على أنه تناول فروعاً أخرى من المعرفة، وهى بعامة علوم القرآن، والعقائد، والفقه، والنحو، والطب. وكان الشعرانى عالماً كثير الإحاطة، أميناً، واسع المعرفة. لكنه خلا من روح النقد، تغلب عليه الأساطير. وكان إسرافه الشديد فى تقدير نفسه.. وكانت للشعرانى مكانة عقلية مرموقة ينبغى ألا تُسرف فى تقديرها. ولا تنسم هذه الكتب بالأصالة، على الرغم من إصراره على نعتها بهذا الوصف»^(٥).

إن ما جاء فى دائرة المعارف الإسلامية، يُمكننا ، القول بأنه - فى إطاره العام - تقييم جيد. ورغم ذلك، لابد من القول بأن الحكم الدقيق على مؤلفات الشعرانى لم يتم بعد. وأحسب أن ذلك يحتاج إلى حصر تلك المؤلفات وجمعها، ثم تصنيفها، وقراءتها قراءة دقيقة من قبل مجموعة من الباحثين المؤهلين، كل فى مجال تخصصه ، وذلك لمعرفة المتشابه من غير المتشابه، والجديد المبدع من المنقول .. إلخ، على أن يتم ذلك فى إطار من الموضوعية العلمية، والدراية بمصطلحات الصوفية وتورياتهم وفقه لغتهم، وكذا بتاريخ مصر آنذاك.

على أية حال، فقد إشتهر الشعرانى بين معاصريه بأمرين مهمين: عمق تصوفه، وكثرة مؤلفاته، وكانت ممارسته للتصوف لا يضاهيها إلا إشتغاله بالتأليف. بل إن تأليف الكتب كان من أهم أدوات الشيخ فى دعوته الصوفية؛ فبه أخضع المريدن، وأقنع المصرين، وألجم الأعداء، وتقرب للحكام - العثمانيين خاصة - لا سيما وأن الكثرة الكاثرة من مؤلفاته قد وضعت فى العصر العثمانى.

وإذا كنا قد عرضنا كل مؤلفات الشعرانى إجمالاً فى ملحق خاص بها، فإننا هنا سوف نتعرض لبعض النماذج المهمة من تلك المؤلفات التى وصلت إلى أيدينا، واستطعنا العثور فيها على ملامح للخطاب السياسى للشيخ. والواقع أن أهمية العرض لمثل هذه النماذج فى هذا السياق^(٦) إنما جاء لتلبية ظروف فرضتها طبيعة الدراسة. فهذه النماذج تُعتبر مفيدة لإعطاء صورة عامة عن تلك المؤلفات التى اعتمدت عليها الدراسة فى الأساس ، مع الإشارة والمقارنة بأعمال الشعرانى الأخرى. ولقد حاولنا اختيار بعض الأعمال المهمة، والتى تعكس فى الوقت نفسه العديد من النماذج الأخرى الغديدة والشبيهة من مؤلفات الشيخ. وإذا كنا بصدد دراسة الخطاب السياسى للشعرانى من خلال عدة أمور، فإن الإحاطة بتاريخ وظروف تأليف كل مؤلف له يُصبح جد مهم فى هذه الحالة، حتى نستطيع أن نضع خطابه والآراء السياسية له فى السياق التاريخى الصحيح. أما أهم هذه المؤلفات / النماذج التى استخدمناها فهى كما يلى :-

١ - الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية

وهو ليس من أول مؤلفات الشعرانى، لكنه من أقدمها^(٧). ووفقاً لما ذكره بنفسه، فإنه بدأ فى تأليفه فى ١٧ رجب سنة ٩٣١ هـ / ١٥٢٤ م. ولا نعلم متى انتهى منه، وإن كنا

نعرف أن تأليف الكتاب لم يكن يستغرق من الشعراني - فى الغالب - وقتاً طويلاً، وإلا لما كان قد أنجز كل هذا العدد الضخم من المؤلفات. والكتاب فى مجمله يتناول آداب العلاقة بين المريدين والشيخ، وبينهم وبين بعضهم البعض، وبينهم وبين المجتمع بشكل عام.. كل ذلك فى إطار رؤية الشعراني التى استمدّها من تجاربه الشخصية، ومن قراءاته. ولقد أسقط الشيخ فى هذا الكتاب بعض الآراء السياسية المهمة كما سنرى فى العديد من الصفحات التالية من الدراسة^(٨).

٢- البحر المورود فى المواثيق والعهود

لم يذكر الشعراني تاريخاً محدداً لتأليف هذا الكتاب، وإن كنا نرجح أن ذلك قد تم فى الفترة من سنة ٩٣٣-٩٣٥ هـ / ١٥٢٦-١٥٢٨ م. فقد ورد اسم هذا الكتاب عنده فى لطائف المنن سابقاً على كتاب «كشف الغمة» الذى نعرف أنه انتهى من تأليفه فى سنة ٩٣٦ هـ. بالإضافة إلى ذلك، فإن طبيعة محتويات الكتاب تتناسب وهذه الفترة، لاسيما وأن كل الشيوخ الذين ذكرهم فيه ماتوا قبل سنة ٩٣٦ هـ. وإذا كان الشعراني قد أورد حادثاً واحداً يعود إلى سنة ٩٣٩ هـ، فإن من المرجح لدينا أنه أضاف هذا الحادث بعد ذلك، وهو ما نراه قد فعله فى بعض مؤلفاته الأخرى عند إعادة نسخها. وعلى الرغم من أن الكتاب يهتم أساساً بذكر المواثيق والعهود التى أخذت - حسب قوله - عن المتصوفة عبر تاريخهم وتجاربهم، إلا أنه يعكس أيضاً بعض الآراء السياسية التى أخذ بها الشعراني أو وضعها لمعاصريه، لاسيما عند الحديث عن علاقة رجال التصوف بالسلطة^(٩).

٣- الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر

ويذكر أحياناً باسم «الكبريت الأحمر فى علوم الشيخ الأكبر». وقد ذكر الشعراني أنه فرغ من تأليفه فى يوم الأحد الموافق ١١ رمضان سنة ٩٤٢ هـ، وأنه اختصره من كتاب «لواقح الأنوار القدسية» والذى كان بدوره اختصاراً لكتاب «الفتوحات المكية» لابن عربى. والمطالع لهذا الكتاب يجده - شأن كل مختصرات الشعراني - لم يقتصر فيه فقط على ما قاله ابن عربى، بل أسقط فيه الكثير من آرائه الصوفية فى الفقه والحديث وتفسير القرآن. بالإضافة إلى ذلك، فقد تبنى الشعراني فى هذا الكتاب الكثير من آراء ابن عربى السياسية، مع بعض الإضافات والتعديلات، وهو ما سنراه خلال الدراسة^(١٠).

٤- الجواهر و الدرر من كلام سيدى على الخواص

وقد فرغ من تأليفه يوم الجمعة الموافق ٢١ رمضان ٩٤٣ هـ / ١٥٣٦ م. ويبدو أن الشعرانى قد بدأ فى تأليف هذا الكتاب منذ وقت مبكر عن هذا التاريخ. نفهم ذلك من خلال مطالعة ترجمته للشيخ شهاب الدين الفتوحى . فقد أرسل الشعرانى إليه بخطوط الكتاب لقراءته. وحسبما يذكر الشعرانى ، فقد توفى الفتوحى نيف وعشرين وتسعمائة. ورغم صعوبة تصديق هذه الرواية للشعرانى ، فى ضوء معرفتنا بأن لقاءه بالشيخ الخواص جاء بعد وفاة الشيخ الفتوحى ، فإن هذا يُشير إلى أنه ربما بدأ فى تأليف الكتاب قبل سنوات -ربما طويلة- من تاريخ الانتهاء من تأليفه له . وفى هذا الكتاب جمع الشعرانى ما قاله شيخه الخواص فى بعض القضايا من خلال مناقشات دارت بينهما. وأحسب أن اختيار الشعرانى للقضايا، وطريقة عرضه لها ، وكذا إضافاته وتعليقاته.. كلها تعكس أن الشعرانى لم يكن ناقلاً فقط، بل طرح فى هذا الكتاب - وبذكاء - بعض القضايا الخاصة بالعلاقة بالحاكم والطاعة له، وأدلى برأيه فيها ، وإن جعلها على لسان الشيخ على الخواص، والذي مات بعد حوالى سنتين فقط من تأليف هذا الكتاب وتداوله (١١) .

٥- البدر المنير فى غريب أحاديث البشير النذير

ووفقاً لما يذكره الشعرانى، فإنه انتهى من تأليف هذا الكتاب فى السابع من رمضان سنة ٩٤٤ هـ / ١٥٣٧ م. أما الكتاب فقد تضمن ما يقرب من ألفين وثلاثمائة حديث. وأهم ما يميزه هو ذكره فيه لأحاديث ضعيفة وأخذها بها ، وأن بعض هذه الأحاديث كانت ذات مغزى سياسى مهم للغاية. إن هذا الكتاب يوضح كيف استخدم الشعرانى الحديث فى خدمة القضايا السياسية ، وذلك فى إطار اتباعه للكثير من «السلف» فى ذلك (١٢) مثل جلال الدين السيوطى فى كتابه «الأحاديث المنيفة فى فضل السلطنة الشريفة» (١٣) .

٦- الميزان الشعرانية المدخلة لجميع أقوال الأئمة المجتهدين ومقلديهم

فى الشريعة المحمدية .

ولهذا الكتاب اسم آخر، وهو «الميزان الكبير». وفيه حاول الشعرانى أيضاً إثبات أن المذاهب الفقهية الأربعة - الشافعى والحنفى والمالكى والحنبللى - متكاملة وغير متباينة، وأن الأخذ برأى أى مذهب منها لا يُعد نقصاً فى الدين ولا يُقلل من قيمة المذاهب الأخرى ولا أصحابها أو أتباعهم، وأن الجميع استقى اجتهاده من الشريعة فى إطار مرتبى التخفيف والتشديد. ورغم أن الكتاب هو كتاب فقهى فى الأساس، إلا أننا بإمكاننا أن نستخرج منه العديد من الأمور السياسية؛ بداية من الإهتمام بمذهب أبى حنيفة بعد الغزو العثمانى لمصر، وصولاً إلى أهمية وشروط تنصيب الحاكم «الإمام»، مروراً بضرورة الطاعة لأولى الأمر، والموقف من الخارجين... إلخ. وإذا كان الشعرانى قد عرض الكثير من الأمور فى إطار النقل عن أئمة المذاهب، فإن هذا لا يُقلل من نسبة ما نقل إليه فى ضوء معرفتنا بضرورة ذلك فى علم الفقه وعلم الحديث وغيره من العلوم الدينية، بالإضافة إلى أن الشعرانى كانت له آراءه - أو اجتهاداته - التى عرضها بشكل مباشر أحياناً، وأحياناً أخرى بشكل غير مباشر. والكتاب لا تعرف سنة تأليفه بالتحديد، وإن كان من الواضح أنه قد وضعه فى منتصف أربعينيات القرن العاشر الهجرى، وهو فى قمة نضجه الفكرى. ونحن نعتقد ذلك بسبب المستوى الفكرى للكتاب وأهدافه، إضافة إلى أنه يُورد حادثة تعود إلى سنة ٩٤٧هـ (١٤).

٧ - دُرر الغواص على فتاوى سيدى على الخواص

وقد إنتهى من تأليفه فى السابع من رجب سنة ٩٥٥ هـ / ١٥٤٨ م. وعلى الرغم من أن الكتاب يبدو - من خلال عنوانه - وكأنه مجموعة من فتاوى الشيخ على الخواص فى أمور الدين والدنيا التى استطاع الشعرانى «الغواص» أن يلتقطها دون أن يُضيف عليها من عندياته، فإن الأمر ليس كذلك بالضبط، حيث كان للشعرانى دوره وجوده فيما ورد بالكتاب. ولعل ذلك هو ما يُمكن ملاحظته من أن الشعرانى هو الذى كان يطرح الأسئلة، ويصوغ الإجابة، ويضيف إليها ما يراه مناسباً مما قرأه أو سمعه، وكما سنوضحه فى حينه عند اقتضاء الحال. وقد تدرج أحياناً فى ذلك بأن الشيخ الخواص كان «أمياً

لا يقرأ، ولا يكتب. فلسانه يُشبه لسان السُرَياني تارة والعبري تارة. فإذا علمتُ أن الجواب لا يُدرك إلا ذوقاً ذكرت جوابه بلفظه من غير شرح لمعناه». وعلى كل حال فإن الشعراني لم يكتب هذا الكتاب إلا بعد مرور عشر سنوات من وفاة الخواص، وهو ما يعنى أن إمكانية نسيانه لبعض الأقوال أو آراءه الخاصة فيما كتب قد أصبحت واردة تماماً. إن الشعراني لم يُنكر ذلك حين قال: «واعلم يا أخى أنه لا يمكننى استحضار جميع ما سمعته منه من العلوم والمعارف لكثرة نسيانى، وضعف جنائى». على أية حال فقد تضمن الكتاب الكثير من القضايا والإسقاطات السياسية التى تعكس رؤية الشعراني نفسه، مثلما تعكس رؤية شيخه. ولذلك فإذا كان الكتاب يتضمن العديد من الآراء ذات الصبغة السياسية اللاذعة فى نقدها، فإننا نرى أن نسبتها إلى الخواص فقط لا يحمل إلا وجهاً واحداً من الحقيقة، وأنها تُعبر عن رأى الشعراني أيضاً أو أنه مسئولاً عنها هو الآخر؛ بداية من اختياره للأسئلة، وصولاً إلى صياغة إجاباتها بالشكل الذى وصل إلينا، وهو ما سنوضحه فى حينه بشكل واف (١٥).

٨- اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر

أتمه الشعراني فى فترة إتمامه لكتابه السابق تقريباً، حيث يذكر «وكان الفراغ من تأليفه فى يوم الإثنين المبارك سابع عشر رجب سنة خمس وخمسين وتسعمائة». وفى موضع آخر يتحدث عن أنه أتمه فى أقل من شهر!! ولقد كان الهدف من الكتاب - حسب قول الشعراني - هو «المطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الفكر». ورغم ذلك فإن الشعراني قد عرض فيه قضايا مهمة فى بعدها السياسى مثل: تنصيب الإمام، وشروطه، وشروط طاعته وعصيانته، وقضية عدل الحكام وظلمهم، والعلاقة بين المشايخ والحكام، ومشروعية الحكم بالشريعة الإسلامية أو بالقانون الوضعى.. إلخ، وهى من الأمور المهمة فى دراستنا كما سنرى (١٦).

٩- الطبقات الكبرى

وله عنوان آخر، وهو «لوائح الأنوار فى طبقات السادة الأخيار». وقد إنتهى من تأليفه فى ١٥ رجب ٩٥٢ هـ/ ١٥٤٥ م، وذلك وفقاً لما ذكره بنفسه، وإن كان الكتاب يتضمن تراجم قليلة لبعض من توفوا بعد هذا التاريخ مثل ترجمته للشيخ على الكازرونى المتوفى

٩٦٠ هـ / ١٥٥٢ م، وهو ما يعنى أن الشعرانى قد أضاف له بعد ذلك ، وأعاد نسخه وذلك فى حوالي سنة ٩٦٠ هـ. والكتاب يتضمن معلومات مهمة للغاية عن الآراء والممارسات السياسية للشعرانى وشيوخه، وعن الحالة الفكرية والاجتماعية بل والإقتصادية فى مصر بشكل عام، وخاصة منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر الهجرى / الخامس عشر الميلادى . ومن ثم فإن هذا الكتاب يُعتبر لدراستنا من أهم كتب الشعرانى التى وصلت إلى أيدينا (١٧).

١٠ الميزان الخضرية

وهو فى فقه المذاهب الأربعة، ومدى أخذهم بالتخفيف والتشديد فى العبادات والمعاملات بما يتناسب والشرعية الإسلامية، وكذا بما يتناسب واختلاف الناس فى قدراتهم على التحمل. وعن سبب تأليفه للكتاب يقول الشعرانى: «لما من الله تعالى على بالتبحر فى علم الشريعة أسوة أمثالى، وصرت أطلع كتب الشريعة المطهرة فى الخلاف النازل والعالى؛ إتسع عندى الخلاف جداً، وصرت أطلب من نفسى المطابقة بالجنان واللسان فى الإعتقاد الجازم أن سائر الأئمة المسلمين على هدى من ربهم، فلم أقدر على ذلك. فسألت عنه جميع من وجدته من علماء مصر و صوفيتها، فلم يُطلعنى أحد منهم على وجه جامع، وصرت كلما أجمع بين قولين أو مذهبين فى باب، يتناقض الأمر على فى باب آخر. فتوجهت إلى الله تعالى ، و سألته أن يجمعنى على أحد عنده علم ذلك. فمن الله تعالى على ؛ وتفضل وأجاب سؤالى ، وجمعنى على سيدنا ومولانا أبى العباس الخضر عليه الصلاة والسلام، و ذلك فى سنة إحدى وثلاثين وتسعمائة. و بناء على ذلك، فإن توضيح الشعرانى لما أجمله له «الخضر» وتأليفه بالتالى لهذا الكتاب قد تأخر كثيراً، حيث جاء فى النسخة الموجودة لدينا أن الإتهام من التأليف كان فى سنة ٩٦٣ هـ . وعلى أية حال، فالكتاب يتضمن بعض الأمور ذات الصبغة السياسية، مثل قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فى وجه الحكام وتجاه المجتمع، هذا بالإضافة إلى الدفاع عن الإمام أبى حنيفة ومذهبه، وهى أيضاً قضية دينية ذات أبعاد سياسية واضحة بعد الغزو العثمانى لمصر، لاسيما وأن البعد السياسى للمذهب الخنفي كان قد أطل برأسه فى مصر وكان هناك من يعارضه، ربما كنوع من أنواع الرفض للوجود والسيطرة العثمانية على البلاد (١٨).

١١- لطائف المنن والأخلاق فى بيان وجوب التحديث بنعمة الله سبحانه وتعالى على الإطلاق.

وهذا الكتاب هو أهم كتب الشعرانى التى إعتمدنا عليها فى دراستنا هذه. فقد ضمنه الحديث عن نفسه منذ أن كان صغيراً، وحتى مستهل شهر ربيع الأول سنة ٩٦٠ هـ، وهو تاريخ الإتياء من تأليف الكتاب، مع ملاحظة أنه أضاف بعد ذلك بعض الأمور التى تعود إلى سنة ٩٦١ هـ. لقد كتب عن علاقته بشيوخه، ومُرِيدِهِ، والفقهاء، وطوائف الحرف، والتجار، والعامّة، والباشوات، والقضاة، والأمراء، ومشايخ العربان وغيرهم من رموز السلطة. وكتب عن علاقته بالريف والمدينة، وعن فقره وغناه، وعن زاويته.. إلخ. ورغم التداخل والإضطراب والتناقض فيما كتبه أحياناً، إلا أن الباحث يمكنه - مع بعض الصبر والتدقيق - أن يخرج بمعلومات مفيدة للغاية من هذا الكتاب عن موقف الشعرانى السياسى، وكذا عن خطابه للسلطة وللمصريين (١٩).

١٢- الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية

وقد إنتهى من تأليفه فى العاشر من ذى الحجة سنة ٩٦١ هـ. والكتاب يتضمن هدفاً رئيسياً، يتمثل فى القواعد والأداب التى يجب على المريد أن يتحلى بها فى حياته الصوفية، وقد جاءت المقدمة والأبواب الثلاثة والخاتمة لتدور فى هذا الهدف «فالمقدمة فى بيان عقيدة القوم، وبيان سندهم بتلقين الذكر والباس الخرقه، وأداب الذكر. والباب الأول: فى ذكر نبذة فى آداب المريد فى نفسه. والباب الثانى: فى ذكر نبذة من آداب المريد مع شيخه. والباب الثالث: فى ذكر نبذة من آداب المريد مع إخوانه وأصحاب شيخه. والخاتمة فى بيان آداب لا تختص بالشيخ والمريد، بل هي عامتة جميع الخلق». ورغم ذلك الترتيب لفصول الكتاب، فإنه يتضمن معلومات مهمة عن مفهوم السياسة عن الشعرانى، وكذا علاقته - وغيره من المشايخ - بالحكام. والواقع أن بعض ما جاء فى هذا الكتاب - شأنه شأن غيره من كُتب الشيخ ذات الصبغة أو الأهداف الصوفية - إذا ما استُخدم بوعى ودقة، يُمكن أن يفيد كثيراً فى استكمال - أو تأكيد - فهم بعض القضايا التى تتصل بالفكر والخطاب السياسى للشعرانى (٢٠).

١٣- تنبيه المغترين في القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر كان الهدف المباشر الذي ألف الشعراني من أجله هذا الكتاب هو إظهار ما كان عليه السلف من صفات صالحة في معاملتهم مع الله والناس، ومدى خروج أهل عصره عن ذلك سواء منهم الفقهاء أو المتصوفة. بيد أن الكتاب كان له هدفاً آخر غير مباشر ذكره الشعراني بنفسه في أكثر من موضع. فهو يذكر في مقدمة الكتاب «وكان الباعث الأعظم لى على تأليف هذا الكتاب ما رأيته من تفتيش جماعة مولانا السلطان سليمان ابن عثمان ، فى النصف الثانى من القرن العاشر، على ما إختلسه العمال وغيرهم من ماله نصرة له، وما رأيت أحداً من علماء الشرع يُفتش على ما إندرس من معالم أخلاق الشريعة المحمدية نصرة لرسول الله (ص) كما فعل جماعة مولانا السلطان نصرة الله. فأخذتلى الغيرة الإيمانية على الشريعة وألفت هذا الكتاب كالمبين لما إندرس من معالم أخلاقها فى دولة علماء الظاهر والباطن»^(٢١). وقد كرر هذا السبب وأضاف إليه فى «الطبقات الصغرى» حيث ذكر أنه أوضح فيه «ما نقص من أعلام الدين»^(٢٢). ورغم الهدف الدينى «المثالى» للكتاب، فإنه يحتوى على بعض الأمور السياسية المهمة. فهناك نوع من النقد غير المباشر للسلطة بسبب اهتمامها بالمحافظة على أموال السلطان فى مقابل عدم الإهتمام بأمور الدين، وموقفه من السلطة تجاه قضايا المصريين، وفلسفة علاقته مع رموز السلطة. والشعراني لم يحدد تاريخاً لانتهاه من تأليف هذا الكتاب، بل ولم يحدد تاريخاً لوفاة الشيخ شهاب الدين البهوتى الذى كان من أسباب تأليف هذا الكتاب.^(٢٣) وعلى أية حال فإننا نعتقد أن ذلك قد حدث فى النصف الأول من خمسينيات القرن العاشر الهجرى، أى فى أواخر عهد داود باشا الخادم والذى اتصف بالقسوة وسفك الدماء^(٢٤) وبالطبع قبل وفاة السلطان سليمان القانونى سنة ٩٦٦ هـ / ١٥٥٨ م.

١٤- الدرر المنثورة فى بيان زيد العلوم المشهورة

وهو كتاب صغير الحجم، نُشر فى مصر بعنوان آخر هو «خلاصة علوم الإسلام». وقد لخص فيه للمريدين فى زاويته والمترددین عليها، تلك العلوم المهمة فى عصره، ومنها التفسير، والفقه، وأصول الفقه، وأصول الدين، والنحو، والمعانى، والبيان، والتصوف

والكتاب - كنموذج آخر من كُتب الشعراني الأخرى التى على شاكلته - يتضمن بعض الإسقاطات السياسية الخاصة بالموقف من الغزو العثمانى وآثاره على العلوم (٢٥). ولا نعرف تاريخ تأليفه لهذا الكتاب، وإن كان من الواضح أنه تم بعد بناء الزاوية، بل وبعد شهرة الشعراني الواسعة.

١٥ - مُختصر تذكرة القرطبي

وهو كتاب إختصر فيه كتاب «التذكرة» للشيخ أبى عبد الله محمد بن أحمد بن أبى بكر الأنصارى الخزرجى الأندلسى القرطبي. وقد أطلق عليه الشعراني اسماً آخر هو «التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة»، والعنوان الأخير يعكس طبيعة الكتاب والهدف الرئيسى منه. ومع ذلك فنحن نجد به الكثير من الأمور الأخرى مثل طاعة ولى الأمر ولو كان ظالماً، والعلاقة بين عدل الحاكم أو ظلمه وبين طاعة الناس لله، والموقف من التردد على ذوى السُلطة والعلاقة معهم. ولقد ورد فى نهاية الكتاب - نقلاً عن أحد مخطوطاته - أن الفراغ من تأليفه كان يوم السبت سابع عشر ربيع الأول سنة ثمان وتسعمائة. ومن الواضح أن هذا غير صحيح، وربما كان هناك خطأ مطبعياً. فالشعراني فى ذلك التاريخ كان لا يزال صبيّاً صغيراً يعيش فى قريته. وهو يتحدث عن بعض شيوخته - الذين ماتوا فى ثلاثينيات أو أربعينيات القرن العاشر - بمصطلح «رحمهم الله» بما يعنى أنهم كانوا قد توفوا عندما أُلّف هذا الكتاب. وأخيراً فإنه يتحدث أحياناً عن أهل النصف الثانى من القرن العاشر. ومن ثم فإن تاريخ تأليف هذا الكتاب يعود إلى ما بعد سنة ٩٥٠ هـ (٢٦). تلك كانت بعض أهم مؤلفات الشعراني التى عُثرنا عليها، واستفدنا منها فى دراستنا هذه. وبطبيعة الحال فإن هناك العديد من المؤلفات الأخرى التى لم نعر عليها حتى الآن، رغم ثقتنا بأهميتها، وأنها تتضمن فكراً سياسياً واضحاً. ومن أهم تلك المؤلفات «إرشاد المغفلين من الفقهاء والفقراء إلى شروط صُحبة الأمراء» وهو الكتاب الذى بسط فيه المبادئ التى يجب أن تقوم عليها العلاقة الصحيحة بين الشيخ الصوفى والأمير (٢٧). ومنها «أدب القضاة» و«علامات الخُزْلان على من لم يعمل بالقرآن» و«فتاوى الشعراني». إن من المُهم هنا التأكيد على أننا نتحدث عن صوفى يتحدث فى الأمور السياسية، وليس عن سياسى يتحدث فى التصوف. ولذلك فنحن لا نستطيع أن نعر على آرائه السياسية إلا مُتضمّنة فى كتاباته الدينية/ الصوفية، وبشكل غير مباشر فى كثير من

الأحيان. وعلى أية حال فإن المؤلفات التى عرضنا لها أنفاً، تحمل فكراً سياسياً أكيداً، وإن تباينت فى مستوياتها. فأراء الشعرانى السياسية تبدو هادئة وغير مباشرة أحياناً، وزاخرة ومباشرة فى أحيان أخرى. ويمكن القول بشكل عام أن خطاب الشعرانى، والمتضمن فى هذه المؤلفات، قد تدرج مع مرور الزمن، وبما يتناسب وغو مكائته الصوفية والاجتماعية والاقتصادية. هذا وإن كان الفصل الزمنى الحاد لمراحل هذا الخطاب، يبقى من الأمور الصعبة للغاية، وغير المضمونة نتائجها بشكل دقيق.

ويمكننا القول أن الشيخ فى مؤلفاته الأولى - قبل بناء الزاوية - كان جامعاً بين الكتابة فى علوم الدين والتصوف، وإن تحاشى الإحتكاك بالفقهاء^(٢٨). أما الآراء السياسية له فكانت غير واضحة، حيث كان مؤالياً فيها لآراء شيوخه تماماً. ومنذ أوائل ثلاثينيات القرن العاشر الهجرى، أصبحت مؤلفاته أكثر اهتماماً بالطريق وشيوخه ومريديه، كما أصبحت أكثر تضمناً للآراء السياسية الخاصة به. ومع مرور الزمن وتطور الأمور، زادت جرعة الآراء السياسية فى مؤلفاته، واتسعت مساحة الخطاب السياسى فيها و زادت حدته، لينتهى الأمر بأن يُفرد مؤلفات خاصة عن أسس العلاقة بين الحكام والمحكومين، وعن قضية الحكم بالقرآن (الشريعة) وتلك أمور مهمة للغاية، وتعكس التطور التدريجى الذى نتحدث عنه فى الخطاب السياسى للشعرانى.

★ ★ ★ ★

إن الحديث عن «الخطاب السياسى» للشعرانى يعنى أن الشيخ كان له «مفهومه للسياسة» وهو ما سنحاول العثور عليه فى كتاباته. بيد أننا بحاجة للقول منذ البداية بأن مفهومه للسياسة، ومن ثم خطابه، قد تأثر بعدة أمور، يمكن تناولها فيما يلى:

أولاً: الوضع السياسى لمصر

شهد الوضع السياسى لمصر تغيراً جوهرياً فى حياة الشعرانى، وكان السبب الرئيسى لذلك يتمثل فى سقوط حكم الدولة المملوكية وقيام حكم الدولة العثمانية. وعلى الرغم من أن الدولة المملوكية كانت ضعيفة فى أواخر أيامها، إلا أنها كانت - وفى التحليل الأخير - دولة ذات سيادة، ولها سياساتها الداخلية والخارجية الخاصة بها. ولقد اختلف الأمر تماماً فى العصر العثمانى.

فمصر «الولاية» لم يعد لرموز الحكم العثمانى فيها - بدءاً من وزيرها «الباشا»، مروراً بكل من هم دونه، لاسيما فى القرن السادس عشر.. لم يُعد لهم دوراً سياسياً أساسياً فيما يتصل بالعلاقات «السياسة» الخارجية. وذلك لكون العاصمة استانبول ورجالها قد قاموا بهذا الدور، فى حين بقيت مصر مجرد ولاية تابعة لا أكثر، يُتابع أهلها وحُكامها - وعن بُعد فى الغالب - ما يدور فى السياسة الخارجية من أحداث، ويُشاركون فيها فقط - وعندما تُطلب منهم المشاركة - ببعض المجهود العسكرى فى حروب الدولة العديدة، سواء على الجبهات الأوربية أو الصفوية، أو فى اليمن وغيرها من المناطق العربية المضطربة. وهذا يعنى أن الحياة السياسية فى مصر كانت تتضمن فى الأساس تسيير أمور «الولاية» فى النواحي الإدارية والقضائية والاقتصادية، وحسبما يسمح به القانون العثمانى. ولقد كانت مسئولية الحكام وإهتمامات المحكومين تتوقف عند تلك الحدود المحلية، ونادراً ما كانت تخرج عنها. وبمعنى آخر أدى تحول مصر من دولة ذات سيادة إلى ولاية تابعة، إلى حجب الكثير من الأمور السياسية الخارجية المهمة عن أعين المصريين، ليُصبح إهتمامهم «محلياً» فى الأساس، بل وليُصبح دور مصر فى السياسة الخارجية دوراً هامشياً^(٢٩).

من ناحية أخرى، فإن وجود الدولة المملوكية بجهازها الحاكم ومؤسساتها بين أظهر المصريين وأمام أعينهم، كانت له آثاره الإيجابية على الوعى السياسى لديهم. يتضح ذلك من عدة أمور؛ منها: مشاركة المصريين بتصيب كبير فى السلطة آنذاك، وخاصة فى وظائف القلم والقضاء^(٣٠) وهو النصيب الذى تقاسمه معهم العثمانيون بعد ذلك، حيث تراجعت مكانة ووظائف المصريين كثيراً فى العصر العثمانى لصالح غيرهم، على الأقل فى النصف قرن الأول من الحكم العثمانى^(٣١). ومنها النتائج التى ترتبت على تغير «تركيبية ومفهوم السلطة» فى مصر. لقد كانت رؤيتهم للسلطان المملوكى، ووصولهم إليه، ومُخاطبتهم إياه، وتقده أحياناً.. من الأمور غير الصعبة ولا المستحيلة، بل كانت سهلة نسبياً مقارنة بما حدث فى العصر العثمانى، والذى أصبح السلطان فيه بالنسبة للمصريين رمزاً سامقاً وبعيداً، يسمعون عنه ولا يرونه، ويُنفذون أوامره ولا يستطيعون الإحتجاج عليها بسهولة أو دون عقاب.

إذن لقد تغير مفهوم السلطة في مصر في القرن السادس عشر، وحل الباشا العثماني محل السلطان المملوكي، بل وتعددت مراكز السُلطة، فلم تعد مملوكية / مصرية فقط، بل أصبحت عثمانية / مملوكية، وأخيراً - وبشكل ضيق للغاية - مصرية. ناهيك عن أن الحكام الجدد - العثمانيين - لم يكونوا يعرفون اللغة العربية ولا يهتمون بها بمثل ما كان عليه الحكام القدامى ؛ أى المماليك (٣٢).

وختلاصة، أن الوضع السياسى في مصر في العصر العثماني قد اختلف كثيراً عنه في العصر المملوكي. ولقد كان من الطبيعي أن ينعكس ذلك على طبيعة العلاقة بين المصريين والسلطة، ومن ثم على مفهوم السياسة عند المصريين، لاسيما في القرن السادس عشر، عندما كان الحكم العثماني لا يزال قويا. ولقد كان الشرانى نموذجاً للتأثر بذلك كله.

ثانياً: الوجود السياسى للمتصوفة فى الدولتين المملوكية والعثمانية

إن المتعارف عليه هو أن المتصوفة قد حازوا - على الدوام - مكانة متميزة عند الحكام فى الدولتين المملوكية والعثمانية. بيد أن التمعن فى تلك المكانة يكشف لنا عن تباينات جد مهمة. فالدور السياسى للمتصوفة - فى أواخر العصر المملوكي - قد شهد نمواً ملحوظاً، لاسيما مع إرهابات الغزو العثماني للشام ومصر، عندما كانت السلطة فى حاجة لدعم رجال الدين والمتصوفة، وهو الدعم الذى إحتاجته السلطة العثمانية الجديدة فى بداية أمرها أيضاً (٣٣). بيد أن الأمور قد اختلفت بعد الغزو العثماني. فالحكم الجديد أثر أن يضع حدوداً لنفوذ العناصر المحلية وأنشطتها، وكان المتصوفة أحد تلك العناصر المهمة. صحيح أن الدولة العثمانية كانت تُشجع التصوف تماماً، لكنها فصلت - فى الوقت نفسه - بين النشاط الصوفى، وبين الممارسات السياسية التى يُخشى منها، ووضعت قيوداً وحدوداً على عملية جمع الشيوخ للمريدين. وعندما كان البعض منهم لا يلتزم بتلك الحدود، فإنه كان يُعاقب على ذلك بالنفى أو القتل. ولقد كان الشرانى مدركاً تماماً لحقيقة الوضع القائم آنذاك، ومن ثم انعكس ذلك على خطابه السياسى، وكذا على مفهومه للسياسة (٣٤).

صفوة القول، أن دور المتصوفة السياسى قد ازداد فى أواخر العصر المملوكى وإبان الغزو العثمانى، لكنه عاد لينحسر مع الحكم العثمانى. وعلى الرغم من أن النصف الثانى من القرن السادس عشر الميلادى / العاشر الهجرى سوف يشهد تطوراً فى الدور والثقل السياسى للمتصوفة، إلا أن هذا التطور كان بطيئاً، ولن تظهر نتائجه الواضحة إلا قرب نهاية القرن، أى بعد وفاة الشعرانى.

ثالثاً : وضع الشعرانى فى المجتمع

من الطبيعى أن يتأثر الخطاب السياسى للشعرانى ومفهومه للسياسة، بالوضع الدينى والإجتماعى والوظيفى الذى عاشه. وكما يتضح مما أوردناه فى الفصل الأول، فإن الشيخ فى صفوه وكبره وفقره وغناه.. كان ينتمى إلى المصريين «المحكومين» لا إلى الحكام المماليك أو العثمانيين. والرجل منذ بدأ حياته إلى منتهائها، لم يرتق منصباً من المناصب الرسمية التى كانت معروفة فى عصره، أى لم يُصبح فى يوم من الأيام من رجال السُلطة والحكم. ومن ثم فأحكامه على الأمور لم تكن كأحكام أحد رجال السيف، أو حتى رجال القلم ممن لم يُوغلوا فى التصوف، بل كانت أحكام الشيخ الذى قرأ الكثير والكثير من الكتب، وتلمذ فى تعليمه وتصوفه على يد الكثير من المشايخ المُخضرمين، كما تربى على يديه المثات - بل الآلاف - من الأتباع فى الطريق الصوفى والزاوية، وتدرج فى وضعه الإجتماعى من الفقر المُدقع إلى اليسر والثراء، واستفاد من علاقاته الواسعة بالناس على مختلف مستوياتهم.

وهكذا فإن خطابه - من هذه النواحي - كان ينبع من مصادر مختلفة. وفى كل الأحوال فإن الشيخ لم ينس كونه صوفياً مصرياً، وليس من البصوفية الواردين إلى مصر من خارجها؛ وأنه من «الرعية»، وليس من أصحاب السُلطة الرسمية - الزمنية أو الدينية - سواء من العثمانيين أو المماليك، أو حتى بعض المصريين.

رابعاً : التنافس بين المتصوفة

وتلك قضية كانت من الأهمية في خطاب الشعراى السياسى، بل واحتلت دائماً موقعاً مهماً فى كل كتبه تقريباً، لأن التنافس كان قائماً على أشده بين المتصوفة خاصة منذ الغزو العثمانى لمصر. صحيح أن هذه القضية / الظاهرة قديمة تماماً وتعود إلى فترات وظروف سابقة ؛ لكن من المهم القول بأن التنافس فيما بين المتصوفة قبل العصر العثمانى كان متوزعاً ما بين التصوف المحض، أو إظهار الكرامات لجذب المريدين، أو التنافس فى مُجابهة الحكام بشكل مباشر، أو للتقرب من الحكام. أما العصر العثمانى - والقرن السادس عشر بشكل خاص - فإنه سيشهد تنافساً غير مسبوق بين المتصوفة لمألاة رموز السلطة بُغية التقرب منهم، سواء للحصول على المغام، أو للإحتماء بهم فى ظل قوة وقسوة الحكم الجديد^(٣٥). ولقد كان الشعراى - فى التحليل الأخير - جزءاً من تلك الظاهرة. صحيح أنه عاب تلك الأمور على غيره ، وبرر أفعاله وأقواله بتبريرات مثالية عديدة. بيد أن إمعان النظر فيما فعله وكتبه الشيخ، سيؤدى بنا فى النهاية إلى القول بأنه فعل مثلما فعلوا، وإن كان بقدر أكبر من «التعقل» و «الذكاء الإجتماعى».



إن القارئ لكتابات الشعراى يجده يتحدث عن «السياسة» فى كل كتبه تقريباً، بل ولربما تكرر هذا المصطلح عشرات المرات فى الكتاب الواحد. ولقد إنصب مُصطلح السياسة عنده على ثلاثة مفاهيم رئيسية^(٣٦). فهناك السياسة كمرادف لحكم الناس، وهذا المعنى ينطبق - زمنياً - على كل العصور، وليس على العصر العثمانى فقط. وهناك السياسة بمعنى فن التعامل مع الناس، وفهم أمورالحياة التى تغيرت و إختلطت. وأخيراً هناك السياسة بمعنى فن التعامل مع السلطة. أما «الزمان» الذى ينطبق عليه المفهومين الأخيرين، فهو العصر العثمانى خاصة. فالعصر العثمانى دائماً هو محل الريبة والإتهام، وهو الذى يحتاج من الإنسان - فى نظره - إلى «السياسة» مع الناس والحكام.

أولاً : مفهوم السياسة كمرادف لحكم الناس، والحكم بينهم.

ويعتبر هذا المفهوم هو أقل المفاهيم الثلاثة وروداً فى خطاب الشعرائى، وأكثرهم عمومية. ويدوره ينقسم هذا النوع عنده إلى ثلاثة أنواع. أما النوع الأول فهو ما يُسميه بـ «السياسة الحكيمة» فى مقابل «الشرعية». أما معنى السياسة الحكيمة، فهى السياسة التى اتبعها الحكّام «الأكابر» قبل نزول الرسالات السماوية إلى الأرض، وذلك لتسيير أمور الناس الحياتية. ونظراً لاعتماد تلك السياسة على الإجتهدات الشخصية «الإلهام»، فقد اختلفت من منطقة إلى أخرى، وحسب الظروف. لكن الهدف النهائى لها كان الحفاظ على أموال الناس ودمائهم وأعراضهم (٣٧).

أما النوع الثانى فيعنى أيضاً حكم الناس، ولكن بعد نزول الشرائع السماوية. وهذا يتضح عنده فى إطار حديثه عن أنواع المجاذيب - وفقاً لما ذكره ابن عربى - حيث يذكر الشعرائى أن الرُّسُلَ هم أول هذه الأنواع «.. ولولا أن الحق تعالى كلّفهم بتبليغ الرسالة وسياسة الأمة، لذهب بقولهم لعظيم ما شاهدوه من جلال الله وعظمته..» (٣٨). ومن الواضح بما سبق أن «سياسة الأمة» هى المرادف لحكمهم.

أما النوع الثالث فيعنى الحكم بين الناس. ويتضح ذلك عنده عندما يتحدث عن صعوبة العمل بوظيفة القضاء بين الناس، حيث يُعلّل ذلك بأن «باب القضاء والحكم بين الناس بالشرعية - فضلاً عن السياسة - من أخطر الأمور» (٣٩).

هكذا كان المفهوم الأول للسياسة عند الشعرائى، كما نعتز عليه بين صفحات أعماله. ومن الواضح عمومية هذا المفهوم تماماً؛ فهو لا يرتبط ببلد معين مثل مصر، وكذلك لا يقف عند زمن محدّد. ورغم ذلك فإن هذا المفهوم يُعتبر الأبعد عن الاستخدام الذاتى «الخاص» و الذى سوف نشهده عنده فى المفهومين التاليين. بل إن هذا المفهوم يُعتبر - من بعض النواحي - الأقرب إلى الاستخدام فى أدبيات التراث الإسلامى السياسى قبل الشعرائى، ومن ثم فإنه لم يأت بالجديد فى ذلك.

ثانياً : مفهوم السياسة باعتباره فن التعامل مع أبناء المجتمع

وهذا هو المفهوم الأكثر تكراراً ووضوحاً عند الشعرائى، بل والأكثر تعبيراً عن شخصيته وفلسفته السياسية. فلطالما تحدث عن أهميته وصعوبته (٤٠) ونُدرة وجوده بين أبناء عصره، رغم حاجة العصر إلى «السياسة»، وكثيراً ما مدح نفسه بتميزه

بـ «حسن سياسته» مقارنة بغيره من المتصوفة والفقهاء وغيرهم. وعلى حد قوله - نقلاً عن شيخه الخواص - «ما كُلُّ الناس أعطوا السياسة»^(٤١).

لقد كان الشعراني موقناً بعدة أمور؛ منها أن نجاح أى شيخ صوفى إنما يعود - فى أحد أهم أسبابه - إلى قدرته على التعامل مع أبناء المجتمع، مهما كانت أوضاعهم الاجتماعية وقدراتهم الفكرية. وأن الصوفى الفطن هو من إمتلك تلك القدرة، ليس بين «إخوانه» الصوفية فقط، بل وتجاه غيرهم من فقهاء وتجار وطوائف حرف وفلاحين وعوام، بما فيهم العناصر المنبوذة كاللواط والحشاشون. والواقع أن الشيخ فى ذلك لم يكن منطلقاً من الوازع الدينى فقط، بل كان مدفوعاً أيضاً بعوامل أخرى واقعية.

فالشعراني بحث كل صوفى من أتباعه على ألا يكون صدامياً^(٤٢) وألا يُقدِّم على مُعاداة المتصوفة الآخرين.. «لا سيما الزوالق»^(٤٣) ومن يُحب الإنفراد بالصيت فى بلدك». أما فلسفته فى ذلك فهي أن «من تهاون بمعاداة الناس، فهو دليل على نقصان عقله». وأما دوافعه فتتضح من قوله بأن مُعاداة الإنسان لهذه النوعية من البشر تؤدى بهم إلى أنهم «يُكدرون عليك العيش، ولو كُنْتَ من أكابر الأولياء». وقد ضرب فى ذلك مثلاً بأحد شيوخ المتصوفة، الذى عادى شيخاً آخر عن كانت تربطه صلة قوية بأحد الأمراء المُعتقدين له.. «فكلم الشيخ ذلك الأمير، فكتب فيه إلى أبواب السلطان، فجاء الأمر بنفيه من مصر، فنفوه»^(٤٤). ومن الواضح هنا خوف الشعراني من السُلطة العثمانية، وأن هذا الخوف كان السبب الرئيسى فى اتباعه لسياسته تلك.

وفى إطار الدعوة السابقة، نصح الشعراني المريدين بالتعامل مع المنافسين والأعداء^(٤٥) وإظهار المودة الزائفة لهم، اتقاء لشرورهم، ولئلا يزدادوا عداً. ولكن بشرط أن يفعل المريد ذلك بحذر وفطنة.. «فإن البُعد عن العدو أولى لكل من لم يكن عنده كمال سياسه»^(٤٦).

ويُصرِّح الشيخ بأنه اتبع هذه السياسة فى كتابه «الطبقات الكبرى». لقد كان الهدف من الكتاب هو القيام بترجمة لأشهر الشيوخ فى تاريخ التصوف، وصولاً إلى عصره. لكن بعض هؤلاء المشايخ كانوا - من وجهة نظره - بمن يكرهونه و يؤذونه. فإذا أهمل الترجمة لهم، إزدادوا فى إيذائه وعداوته، وإن مدحهم بما ليس فيهم كذب الناس. ويذكر الشعراني أنه تغلب على ذلك بسياسة ذكاء.. «فأقول فى ترجمته فى الطبقات وغيرها: والغالب على فلان إخفاء أعماله الصالحة، فلا يكاد أحد يعرف له منها شيئاً»^(٤٧).

ويُصورُ الشيخ حاله مع منافسيه وأعدائه بقول دال وهو «فإن حُكْمِي بين الحسدة كحُكْمِ البهلوان الذي يمشي على الحبل العالي بِقَبْقَاب، وجميع الحسدة والأعداء والمُبغضين من أهل مصر واقفون تحتي ينتظرون لي زلقة، حتى أنزل إلى الأرض مُتَقَطَّعاً. فما تغيّب الشمس على كل يوم أو تطلَّع وأنا لم أقع في شيء يشتمون بي فيه». ورغم ذلك، فقد استطاع الشيخ أن يتبع تجاه هؤلاء سياسة حذرة، كفته ضررهم في الكثير من الأمور (٤٨).

وإذا كانت تلك هي سياسة الرجل تجاه المتصوفة الآخرين «المنافسين والأعداء»، فإن له سياسة أخرى في دعوة المصريين إلى التصوف؛ من خلال أخذه بالأسلوب الهادي والمتدرج. وهذا ما يتضح من قوله: «إن من سياسة الداعي إلى الله تعالى أن يؤلف الضعفاء بالكلام الحلو، والإحسان، وتخفيف الأوامر. ثم إذا رسخوا في الطريق، فله التحكم فيهم كيف شاء» (٤٩). فإذا دخل البعض إلى مجال التصوف، نجد الشيخ ينصح بضرورة عدم معاملتهم بالقسوة أو العنف، وإنما «بسياسة ولين لفظ وسيادة، لا بغلظة واحتقار. فربما تحركت نفوسهم فلا يسمعون» (٥٠). فإذا تمرد أحد المريدين على شيخه أو خرج على المألوف، فإن إصلاح أمره إنما يكون «بحسن سياسة» أيضاً (٥١).

ويروى الشعراني في ذلك حادثة له مع أحد مريديه. لقد تمرد المريد عليه «خرج من تحت تربيتي، فغضب من نصحي». فما كان من الشيخ إلا أن أخذه باللين وخطأ نفسه أمامه «فكشفت رأسي وغالطته، واستغفرت في حقه، كما أفعل مع الأجانب الذين ليس بيني وبينهم صُحبة». ويبرر الشعراني ما فعله بأنه «أهون من مقاطعته». ثم ينصح بأن التصرف السليم في مثل تلك الحالة هو «مُساوغة مثل هذا بالنصح من طريقة بعيدة ومدحه في بعض الأوقات.. فربما خمدت ناره، وحنَّ إلى إخوانه». كما حذر من مغبة عدم فعل ذلك بقوله: «ومن ترك هذه السياسة كان كمن غضب في البرية على غنمه حين شردت منه، وروح إلى البلد، وتركها للذئب يفترسها» (٥٢).

ويرى الشيخ أن المريد الذي يُريد أن يُصبح شيخاً ناجحاً، لابد له من أن يتمتع بحُكْمَةٍ وحُسن سياسة «لأن الشيخ إذا لم يكن عارفاً بطريقة السلوك ودواء المريدين، وجلس يُربى المريدين بما يأخذه بطريق الكتب طلباً للرئاسة، أهلك نفسه وأهلك من تبعه. فإن سياسة المريد لابد منها.. فعلم أن من لم يكن عنده سياسة للمريدين وإحسان لهم وصبر على تلويثاتهم وتغييراتهم، لا يفلح على يده إلا النادر» (٥٣).

والشيخ، في تربيته للمريدين، يأمرهم كثيراً بالصبر وتحمل الأذى من الجميع «حسب الطاقة، ولا يقابلوا أحداً بسوء». بيد أن هذه الدعوة لم تكن تنبع من مغزى صوفى صرف، بل تضمنت أيضاً نوعاً من السياسة، وهو ما يوضحه قوله : «ثم إذا بلغوا إلى حد لا يحتملونه، انتقمتم لهم بإذن الله عن أذاهم بسياسة ولطف، و لم أمكن أحداً منهم يُقابل أحداً، خوفاً عليه أن يُجازف في المقابلة، ويزيد في الأذى فيخسر» (٥٤).

وفى إطار نصحه للمريدين فى تعاملهم مع بعضهم البعض، يرى الشعرانى أن هناك مجموعة من الحقوق المتبادلة التى يجب أن تكون أساس تلك المعاملات، مثل حب الخير لبعضهم البعض، وتقديم الواحد منهم لحوائج إخوانه على حاجته.. والذب عن العرض. بيد أن هذا الحق الأخير قد إرتبط عنده بضرورة وجود «النية الصالحة، والسياسة الحسنة» (٥٥).

إن سياسة الشعرانى فى تربية المريدين لم تقتصر على تعليمهم كيفية التعامل مع بعضهم البعض فى الزاوية مثلاً، بل اتسعت لتشمل عناصر المجتمع الأخرى، وأهمهم الفقهاء. لقد انقسم الفقهاء على الشعرانى، كجزء من انقسامهم حول التصوف والأولياء وكراماتهم حتى القرن السادس عشر. ورغم ذلك فإن الشعرانى اتبع سياسة مناسبة لكل فريق منهم.

أما الفقهاء الذين لم ينكروا عليه كتاباته وممارساته، فقد تواصل معهم واكتسبهم - وبالتدريج - إلى صفة وصف التصوف فى النهاية. وهذا يوضحه قوله بـ «ملاطفتى لإخوانى من الفقهاء إذا استفتونى فى أمر لا يطيقون المشى عليه، فأفتيهم بالرخصة. ثم إذا بلغ أحدهم مقام الورعين، أفتيته بالتشديد» (٥٦).

وأما أولئك الذين كان يرى عند الواحد منهم «شبهة فى طريق إيمانه من شبهة الفلاسفة أو المعتزلة أو غيرهم» فإنه كان يذهب لحضور درسه لهدف مُحدد «وذلك لأسارقه كل قليل فى الكلام، حتى أزيل شُبّهته، بحيث لا يشعر هو، ولا أحد من طلبته بذلك. ثم إذا زالت عنه تلك الشبهة، تركت حضور درسه». ويختتم الشيخ ذلك التصرف مادحاً سياسته هذه بالقول: «وهذا من جملة سياسة العلماء العاملين، فاعمل بذلك» (٥٧).

وأما المنكرين من الفقهاء، فقد كانت سياسته معهم تتمثل في المداينة، وعدم الجدل معهم فيما لا يفيد، بل «موافقة الفقيه إذا أنكر شيئاً من أحوال أهل الطريق أو أمرهم بشيء، ولا يُقيم أحدهم عليه الحجة إلا إن علم أنه يرجع إلى قوله». وقد برّر ذلك بأن «الفقيه في دائرة لا يعرف غيرها». ومن ثم فمن الممكن موافقته ظاهراً فقط. فإذا قال أحد الفقهاء «إن القطب مثلاً أو البدل أو الوند لا حقيقة له.. فقلّ له صدقت، أي على مقصده هو. وكذا إذا قال الخضر لا وجود له فقلّ له: نعم، لاسيما إن أتى بكلام أحد من يُنكر ذلك كابن تيمية». ويحذر الشرعاني من يُخالف ذلك بقوله: «وقد خالف جماعة هذا الخلق، وخالف الفقيه، فوقع بينهم شرور، وقذف أعراض، وسب للطائفة» (٥٨).

وقد طال المفهوم الاجتماعي للسياسة عند الشرعاني بقية عناصر المجتمع: طوائف الحرف، والتجار، بل والحشاشون، واللواط، والذين يقرضون في أعراض الناس. فهو يتحدث عن ضرورة «أن نُقبل سياق الأكابر من المعلمين والتجار، ونُقدّم رضا خاطرهم على جميع أموالنا وأعراضنا. فنصفع عمن جنى، ونبرئ من عليه دين قد عجز عن وفائه، ونقسط من طلب التقسيط على حساب حاله» (٥٩). كما يتحدث عن ضرورة نصح شيوخ الأسواق، لأن كل واحد منهم «على صورة مشيخة أهل الطريق في السياسة والنصح» (٦٠).

أما الحشاشون فيرى ضرورة عدم زجر الواحد منهم أو تعنيفه، وضرب المثل بنفسه قائلاً: «أتلطف به.. وذلك ليميل إلينا. ثم لا أزال أذكر له ما فيها من المفاصد لعله ينفر من أكلها». وهو يعقب على ذلك بالقول: «ويحتاج صاحب هذا الخلق إلى سياسة تامة، وعقل وافر، وشفقة ورحمة على الخلق، وطول زمان» (٦١).

وأما الذين يلوكون في أعراض الناس «المقاريض» - على حد قوله - فسياسته تجاههم هي إطعام الواحد منهم، والإبتسام في وجهه، وتقديم الهدايا له.. كل ذلك من أجل التقرب منه وإحتوائه، وصولاً للحصول منه على «المبايعة» على عدم التعرض لأخبار الناس «فإذا بايع تصرفنا فيه بعد ذلك». ولقد قرن الشرعاني ذلك التصرف أيضاً بقوله أنه «من حُسن سياستي» (٦٢). وأما سياسته تجاه البعض من «الثقلاء» فكانت من خلال الصبر عليهم وذكر محاسنهم أمام الناس (٦٣).

هكذا عرضنا لمفهوم السياسة عند الشرعاني باعتبارها فن التعامل مع الناس، وهو ما يمكن أن نسميه أيضاً بـ «السياسة بمعناها الاجتماعي عند الشرعاني». ولقد اتضح لنا أن الشيخ كانت له وسائله فيها وأهدافه منها. وإذا كانت قضية الوسائل سوف نعرض لها لاحقاً، فإن ما يمكن أن نؤكد هنا هو أن أهداف الشيخ من هذه السياسة قد تعددت. فهي تخدم شخصه وأصحابه ومريديه ضد الأعداء والمنافسين، خاصة في المجتمع الصوفي. وهي أيضاً حماية له ولأصحابه، لا سيما إذا ما اتصلت نتائج سوء تلك السياسة الاجتماعية بعلاقة الشرعاني وأصحابه مع بعض رموز السلطة. ومعنى هذا أن هذه السياسة الاجتماعية كانت لها أيضاً أبعادها السياسية في النهاية.

ثالثاً: مفهوم السياسة باعتباره فن التعامل مع السلطة

الواقع أن مفهوم الشرعاني للسلطة في مصر - باستثناء السلطان، خاصة في العصر العثماني - قد تمحور حول فكرتين رئيسيتين. فأصحاب السلطة في نظره - عدا استثناءات نادرة - هم أناس ظالمون^(٦٤) لا يعرفون حدود الله في الرعية، بل يفعلون ما تُعلمه عليهم مصالحهم والقانون^(٦٥). ومن ثم يجب تجنبهم بل وإزدراءهم. بيد أن أصحاب السلطة - غالباً - هم «أولو الأمر»^(٦٦) الذين تجب طاعتهم والإنقياد لهم، ناهيك عن أنهم - لا سيما في العصر العثماني - هم الذين يملكون القوة والقدرة على العدل والظلم، وكذا المنح والمنع، وهي أمور مهمة عند الشرعاني. إن مفهوم السياسة تجاه السلطة عند الشرعاني سوف ينطلق في الأساس من هذين الأمرين. ولعل الاقتباس التالي يوضح ذلك.

ففى «لطائف المتن» يتحدث الشرعاني عن أنه «ما من الله تبارك وتعالى به على: حُسن سياستى للأمير الذى خدمه أحد من أصحابنا، وصار صاحبى يأكل من طعامه الذى غالبه بلص وجرائم. وذلك بأنى أقول له مُشافهة أو فى كتاب أرسله له، وبعد: فإنى أوصيك يا أخى أن تأكل من طعام الأمير الذى اختاره لنفسه، ولا تأكل من طعام أحد من البلاصية الذين حوله، إلا الدينين منهم. فإنى أعتقد من الأمير التحرز من أكل الشبهات، ومقتضى دينه أنه لا يأكل إلا ما ظهر له حله، فإن مثل هذا الكلام حق. فإذا

سمعه صاحبنا أخذ له منه معنى، أو سمعه الأمير يأخذ له منه معنى، أو سمعه المباشرون أخذوا لهم منه معنى، من غير أن نسمى أحداً منهم بلاصاً، أو أنه يأكل حراماً، لا سيما إن كنا نشفع فى المظلومين عند ذلك الأمير. فإنه ربما نفرت نفسه من قولنا لصاحبنا: لا تأكل من طعامه، فيصير يُخالفنا فى الشفاعات، فيُتعب سرنا فى تحويل قلبه إلى ما نطلب منه، اللهم إن نعلم احتمال ذلك الأمير لزوجنا، وقبوله نصحناء، فلا بأس إذن بالإفصاح عن المقصود» (٦٧).

إن الاقتباس السابق يوضح أن طعام الأمراء ومن دونهم، ممن يدورون فى فلکهم، إنما جاء فى معظمه من مصادر «حرام» وذلك لأنه فى غالبه من «البص والجرائم والظلم». ورغم أن هذا هو رأى الشيخ الشعرانى، فإنه نفسه يحرص على أن يتعامل معهم، ولكن بحسن سياسة، فلا يتهم أحدهم بذلك مباشرة أو فى وجهه، بل على العكس يظهر لهم غير ما يعتقده فيهم. كل ذلك من أجل عدم إغضاب الأمير أو غيره، ومن ثم إمكانية الإستمرار فى الإستفادة منه. وفى كلمة واحدة، كان الشيخ يرى أن رجال السلطة قوم ظالمون، ولكن يجب عدم مواجهتهم بذلك، بل التعامل معهم والإستفادة منهم. ومن هنا تأتى مصداقية وأهمية وصف الدكتور زكى مبارك له بأنه كان رجلاً «أزرق الناب»، وأنه رجل سياسى حنكته الأيام فاصطنع المُجاملة والمُدارة، رغم ما يؤخذ على ذلك من مأخذ (٦٨).

ويؤكد الشعرانى على أن تلك هى سياسته المعتادة مع السلطة حين يقول: «وهذا دأبى دائماً فى سياسة الولاة، إذا علمت أن أحداً منهم ظلم انساناً لا أجعل ذلك الظلم على علمه أبداً، لئلا يصير يُخاصم عن نفسه. وإنما أقول: بلغنا أن جماعتك ظلموا فلاناً من غير علمك. والمستول النظر فى هذه القضية. ولا تكل أمرها لأحد غيرك، وأجر الأخ على الله تبارك وتعالى». ويصل الدهاء السياسى عند الشعرانى إلى ذروته حين يقول: «وكثيراً ما أقول: السلام على الأخ العزيز العبد الصالح فلان، وأقصد بذلك صلاحه لاحدى الدارين: اللجنة أو النار»!! ويوضح الشيخ تفرده فى دهائه عندما يُعقّب على ماسبق بالقول: «فرما أنكر على بعض الجهلة، ويقول لى: كيف تصف شيخ العرب الفلانى، أو الكاشف الفلانى بالصلاح وهو يظلم الناس؟ و ذلك كذب. وليس ذلك بكذب على هذا القصد» (٦٩).

إننا فى حياتنا الآن نسمع عن «الكذب الأبيض» و «الفهلوة» و «تمشية الحال» وغيرها من المصطلحات التى يستهجنها الأسوياء، بل وقد يتساءلون عن مصدرها. و الواقع أننا هنا أمام أحد تلك المصادر من خلال هذه «السياسة» الغريبة فى نوعها من شيخ شهير، والذى اتبعها نتيجة الظروف التى عاشها، وأمام رغبته فى تسيير أموره وقضاء مصالحه ومصالح غيره. ومن الطبيعى أن تنتقل هذه السياسة «الفلسفة» عبر الأجيال من خلال قنوات وأسباب عديدة. فهناك تلامذة الشيخ «مريديه» الذين روجوا لأفكاره من بعده فى المجتمع، إما من خلال الممارسات أو الأقوال، أو حتى من خلال متابعة نسخ وطبع ونشر مؤلفاته بشكل مستمر^(٧٠) وتبرير ما جاء فيها، بل وإعطائه الصبغة الشرعية !! . وعلى أية حال فإننا من خلال طرحنا لهذه القضية هنا، وفى صفحات تالية، نجدنا بحاجة إلى القول بأن الشعرانى - وغيره ممن نهجوا نهجه - قد شاركوا فى صنع السلوك الجمعى للشعب المصرى. وأعتقد أن هذا الأمر بحاجة إلى المزيد من إهتمام الباحثين فى مجال علم الاجتماع والتاريخ الاجتماعى لمصر.

على أية حال - واستكمالاً لما سبق - كانت للشيخ سياسة أخرى تتناسب والموقف، إذا عزل الحاكم من منصبه وتولى حاكم جديد. وهنا نجد يتحدث عن أنه عند إجتماعه بالحاكم الجديد، لا يتحدث عن الحاكم السابق بخير، ولا يذكر شيئاً من محاسنه «إلا إن علمت إنصافه واعترافه بالنقص عن حال من قبله. فإن علمت عدم إنصافه لم أذكر له شيئاً من أحوال من قبله، خوفاً من إثارة نفسه، وكراهته قبول شفاعتى فى المستقبل». ومن الواضح - إذا ما تابعنا الشيخ فيما قال - أن هذه السياسة وتلك الدعوة كانتا من بنات أفكار الشعرانى، فلم ينقلها عن أحد من قبل، بل اتبعها لاعتقاده بتناسبها مع عصره. ولذلك فقد بررها بالقول «وهذا الأمر يتعين فعله الآن مع ولاية هذا الزمان. فإن غالبهم صار بحكم القانون ليس له عدو إلا من كان من أصدقاء الأمير الذى كان قبله فى وظيفته. وربما سلب نعمة جميع أصحاب من كان من قبله»^(٧١).

أما إذا كان هذا الحاكم الجديد من أتباع الشعرانى أو أصدقائه من قبل، فإنه كان يعمل على عدم الإثقال عليه بالمطالب، ولا أن يفرض عليه رأيه «لا أطلب منه أن يدخل تحت حكمى، ويفعل كل شئ طلبته منه، فإن ذلك كالتكليف بما لا يطاق... ولا أمسك عليه ما كان وعدنى به قبل ولايته، أو أيام عزله من أنه يطاوعنى فى كل ما أرومه منه. فإن ذلك ليس هو فى يده. فإنه يصير ينظر فى مصالح الناس بعين لا أنظر أنا إليهم بها، ويجب العمل عليه بكل ما ظهر له أنه حق، ولا يجوز له تركه لما رأيته أنا»^(٧٢).

أما إذا صحب الأمير شيخاً غير الشعرانى، فإن الشيخ كان يعمل على ترك صُحبة هذا الأمير بسياسة أيضاً «فإذا صار كذلك تركت صحبته بسياسة بحيث لا يشعر بى أحد، ولا يعتقدوا فى أنى تشوشت منه لكونه صحب غيرى». ويذكر الشيخ أنه فعل ذلك مع العديد من الأمراء (٧٣).

بالإضافة إلى ذلك الدهاء، كان مفهوم السياسة تجاه السلطة عند الشعرانى يعتمد على اختيار الكلمات المناسبة لكل موقف، وهو ما يمكن ملاحظته مما سبق، بل ويمكن العثور عليه أيضاً فى قوله أن من من الله عليه «حسن سياستى لمن أشفع عنده من الولاة وغيرهم. فيلهمنى الله تبارك وتعالى كلاماً لم يمر على بالى قبل ذلك» (٧٤). ولعل ما سبق أيضاً يوضح لنا أن الرجل كان ينتقى كلاماً معسولاً فى ظاهره، فى حين أنه فى باطنه كان يعنى شيئاً آخر تماماً.

كان موقف الشعرانى من قضية تغيير المنكر، من الأمور التى ظهرت فيها سياسته وكذا مفهومه للسياسة. لقد نصح الشيخ كل مريد بأن «لا يتصدر قط لإزالة منكر، فى حارته مثلاً، فإن ذلك من أكبر القواطع عليه، إلا بعد تعلم السياسة التامة» (٧٥). وإذا كنا سنعالج هذه القضية فى موضع آخر من هذه الدراسة، فإن ما نود الإشارة إليه هنا هو أن مصطلح «السياسة التامة» الذى ذكره الشيخ هو مصطلح غير واضح. فربما قصد به تمتع المريد بقدر كبير من الدهاء والقدرة على التحايل، وربما قصد به فهم المريد لحدود سلطته فى ظل وجود سلطات مسئولة عن ذلك. والواقع أن كلا التفسيرين نستطيع العثور عليهما فى كتابات الشعرانى، حيث ألحق نصيحته السابقة بتحذير أوضح فيه أن البعض قد خالفوا نصيحته «فغيروا بيدهم أو بلسانهم، فسحبوا لبيت الوالى، وضربوهم وجسبوهم، فازداد المنكر منكراً» (٧٦).

ما سبق يتضح أن الشيخ كان لديه وعياً عميقاً بمفهوم السياسة تجاه السلطة، سواء فى الممارسة أو فى الخطاب، وهى أمور سوف تتضح أكثر فى الفصول التالية. ولعل من المفيد هنا أن نورد رأيه القائل بأن الشيخ الصوفى لا يصح تلقيبه بالأستاذ ما لم يجمع بين خصال ثلاث، وهى: «أن يكون عنده دين الأنبياء، وتدريب الأطباء، وسياسة الملوك» (٧٧). وأحسب أن العبارة تعكس ما نتحدث عنه بجلاء.

الخلاصة إذن، أن مفهوم السياسة عند الشعرانى قد انقسم إلى ثلاثة أنواع أساسية، الأول: كان مرادفاً لحكم الناس والحكم فيما بينهم. والثانى: هو فن التعامل مع المجتمع

المصري «الحكومين» وكسب ودهم وصدقاتهم لما فى ذلك من مكاسب، وعدم معاداتهم أو إغضابهم لما فى ذلك من أضرار إجتماعية وسياسية. أما الثالث: فهو فن التعامل مع السُلطة بمهادنتها رغم عدم الرضى عنها إنصياً لحكم الضرورة، والتدخل معها دون التدخل فيها لجنى مغائنها والتبرؤ من أثامها، وخداعها ونقدها أحياناً دون الوقوع تحت طائلة عقابها. ومعنى آخر كان مفهوم السياسة عنده وبشكل أساسى - هو فن التعامل مع الحكام والحكومين، بمصافاتهم أو بمخادعتهم، للحصول على فوائد دنيوية «مادية وأدبية» وكذا فوائد أخروية. والسؤال إذن: كيف استطاع الشيخ تطبيق ذلك؟. ومعنى أدق، ما هى وسائله لتطبيق مفهومه «الخاص» للسياسة فى القسمين الثانى والثالث؟.

★ ★ ★

والواقع أن وسائل الشعرانى لتطبيق مفهومه للسياسة قد تباينت، بل وتناقضت. ففى الوقت الذى نجلده فيه يدعو لحسن الظن بالناس كلهم، حتى ولو كانوا أئمين من وجهة نظر الدين أو المجتمع^(٧٨) ولحسن الخلق والأدب^(٧٩) ولمشاركة الناس فى أفراحهم وأتراحهم^(٨٠) ولا احترام الآخرين فى حضورهم وغيايهم^(٨١) وعدم مجازاة السفهاء فى سفههم وأخطائهم^(٨٢) والترفع عن أمور الدنيا التى تؤدى إلى «تغيير القلوب وتكدير النفوس»^(٨٣) وحسن السياسة مع الآخرين^(٨٤).. فى الوقت نفسه نجلده الشيخ يتحدث عن مشروعية الكذب والنفاق «المحمود» والرشوة، والمداينة، والتلون مع الناس والأيام، وغير ذلك من الصفات التى تعتبر «غير حميدة» من واقع المنظور الأخلاقى المثالى فى الإسلام.. وكل ذلك فى إطار فهمه وممارسته للسياسة.

لقد كان ما قاله الشيخ لمريديه ناصحاً، أن من صفات المريد الصادق «أن لا يدخل على إخوانه غماً إذا أرسله الشيخ فى حاجة إلى شخص من الولاية أو غيرهم من لا يعتقد فى الشيخ، فسب الشيخ، أو لم يقض الحاجة. فمن الأدب أن يقلب ذلك الجواب إلى ضده بسياسة، ولا يدخل على الشيخ وإخوانه غماً بحكاية الكلام الجلف فى حق الشيخ». والأمر نفسه إذا ذهب المريد فى «سفارة» إلى أحد التجار، أو شيوخ الحارات. إن الشيخ - وبوضوح تام - يبيح الكذب، وينصح المريد «الصادق» بأن يكذب على شيخه وإخوانه لئلا يغضبهم، وأن يمالئ من يذهب إليه من الولاية أو التجار أو شيوخ الحارات، ويجعل من نفسه هو المخطئ فى حقهم، وليس العكس «لئلا يصيروا أعداء للشيخ، فيؤذونه ويؤذون جماعته»^(٨٥).

ومن وجهة نظره أيضاً أن على المتصوفة، إذا تدخلوا فى حل نزاع بين طرفين مُتخاصمين وفشلوا فى ذلك، فعليهم عندئذ أن يقولوا لكل طائفة على حدة «إنا معكم ومن عُصبتكم، لكن لا نقول إنما نحن مُستهزؤون». وهو يرى أن هذا «معدود من المداواة التى أمرنا الشارع بها، وهو من النفاق المحمود. لأن المنافقين ما وقع عليهم الذم إلا من جهة قولهم إنما نحن مُستهزؤون فقط، لا من جهة قولهم إنا معكم»!! ويختتم الشعرانى تلك النصيحة قائلاً: «فاحذر يا أخى أن تُظهر أنك مع فريق منهم دون الآخر، ولو أن معه الحق. فإنك تصير عدواً كمن جعلت نفسك من حزبه، ثم لا تقدر بعد ذلك على أن تكون واسطة بينه فى الصلح، فيحتاج الأمر لثالث يُصلح بينكما» (٨٦).

وهناك الكثير مما يمكن ذكره عن مُداينة الشعرانى للناس. والمثالين التاليين يوضحان القضية وأسبابها عنده. فهو يقول أن لديه القدرة على مُجاراة من يمدح عدوه أمامه «فأظهر البشاشة وطلاقة الوجه، حتى لا يكاد يلحق بى أحد أنى مُتفعل بذلك». وهو لا يرى فى ذلك عيباً، بل يرى فيه «من حُسن السياسة مالا يخفى على عارف». ثم يختتم حديثه بالقول: «فيحتاج من يخالط الناس فى هذا الزمان إلى عقل وافر، وسياسة عظيمة» (٨٧). أما المثال الآخر فتجده فى قوله: «أخذ علينا العهود» (٨٨) أن نلن الكلام لمن له علينا دين ولمن لنا عليه دين». ثم يشرح فلسفة ذلك قائلاً: «أما الأول: فلأننا تحت أسرهِ فى الدنيا والآخرة، نُوفى له حقه. وإذا أغلظنا عليه القول، ربما قسى علينا وشاححنا. وأما الثانى: فلأن الغالب اليوم على الناس رقة الدين. فرمما جحد الحق الذى لنا عنده، لاسيما إن كان بلا بَيِّنَة. ثم يرشى الحاكم ببعضه، فيُقيم له بيئة زورا.. وقسم ذلك المال بينه وبين الحاكم وحرَم صاحب الدين.. وأقل ما هناك أن يُقيم بيئة بالإعسار» (٨٩).

ويُبيح الشعرانى رشوة الخصم ورموز السلطة، من أجل قضاء المصالح. كما كان من الداعين للتلون بلون الناس والأيام، كنوع من السياسة. وإذا كنا سنعود فى الفصل الأخير لمناقشة هذا الأمر، فإننا نكتفى هنا بالإشارة إلى بعض ما قاله فى ذلك، ومنه: «ينبغى للفقير أن يدور مع أهل الزمان بطريقه الشرعى، وإلا حصل له تعب عظيم. وربما خرج من بلدته أو من حارته من كثرة الأذى». والشعرانى يُعيد السبب الرئيسى - بل

والوحيد - لترك الإنسان «المتصوف» حارته أو هجرته بلده إلى «قلة سياسته، وقلة معرفته بطبائع زمانه»^(٩٠). ومن ثم فإنه لا يتوانى عن نصيح المرئيين بفهم زمانهم وأهلهم، بل وجعل ذلك من «العهود» التى أخذت على المتصوفة، حين يقول: «أخذ علينا العهود أن ندور مع أهل زماننا كما يدورون، ولا نجمدُ على حال الزمان الماضى. فإن الأمور كلها قد انعكست إلى وراء، كما هو مُشاهد عند أرباب البصائر»^(٩١).

والواقع أن القارئ لخطاب الشعرانى قد يتعجب لهذه الآراء التى قال بها فى مفهومه للسياسة، ولتلك التناقضات التى امتلأ بها خطابه. بيد أن الحقيقة التى لا بد من التأكيد عليها، هى أن ذلك كله لم يكن نتاج تناقض شخصية الشعرانى فقط، بل كان فى الأساس نتاجاً للظروف الاجتماعية والدينية والاقتصادية والسياسية التى كانت موجودة آنذاك، والتى تحدثنا عنها من قبل. وأحسب أننا لن نتعدى الحقيقة إذا قلنا بأن الغزو العثمانى لمصر كان هو المسئول الرئيسى عن ذلك. فمفهوم الشعرانى للسياسة، ونقده للزمان، وذمه فى الناس.. كلها إنما تنصب فى الأساس على العصر العثمانى، لا سيما وأن المؤلفات التى جاءت فيها تلك الأمور، إنما كتبها فى ذلك العصر.

هكذا كان مفهوم الشعرانى للسياسة، وكانت وسائله لتحقيق ذلك المفهوم. فإلى أى مدى وضح ذلك فى خطابه للسلطة؟ وكيف طبق مفهومه للسياسة فى ذلك الخطاب؟ ذلك ما سوف نتابعه فى الفصول اللاحقة.



هوامش الفصل الثاني

١ دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثالث عشر، العدد السابع، مادة الشعراني، ص ٣١١ - ٣١٤. توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ٣٨ - ٤٠. عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ٤٣ - ٤٥.

٢ المليجي: مصدر سابق، ص ٦٧.

٣ انظر الملحق الموجود في آخر هذه الدراسة، حيث قمنا بإحصاء عن مؤلفات الشعراني.
(٤) في إطار حديثه عن مؤلفاته، ذكر الشعراني: «... وغير ذلك مما سارت به الركبان إلى بلاد التكرور والمغرب». لطائف المتن، ص ٧٨. والواقع أن مؤلفات الرجل قد توزعت الآن بين عدة بلدان في العالم وأصبح من الضروري العمل على إعادة جمعها بوسائل عديدة حتى يصبح الإطلاع عليها ميسوراً أمام الباحثين المصريين، وهذا العمل يحتاج إلى اهتمام وجهود المهتمين بالتراث من باحثين ومثوليين. أما المليجي فيحدث أيضاً عن أن غالب كتب الشعراني «سار به الركبان إلى بلاد الروم وبلاد الغرب وبلاد الشرق ومكة والمدينة والسند والهند والعجم وسائر أقطار الأرض». المليجي: مصدر سابق، ص ٧١.

(٥) دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثالث عشر، العدد السابع، ص ٣١١ - ٣١٤.

(٦) كان من الوارد لدى الباحث أن يقوم بنوع من الدراسة النقدية والتنميطية لأهم مؤلفات الشعراني في مقدمة الدراسة، أو في جزء خاص بها في البداية. بيد أنه تراجع عن ذلك في النهاية لأنه وجد أن القيام بذلك لا يتناسب وطبيعة الدراسة، وأن الأفضل توزيع هذا الجهد على الدراسة كلها. فالعمل كله - وفي أحد أهم جوانبه بمثابة قراءة ودراسة نقدية لمؤلفات الشعراني.

(٧) يذكر المليجي أن هذا الكتاب هو «أول مؤلفاته بإشارة سيدى على الخواص». ونحن نوافق على ما ذهب إليه المليجي إذا كان هذا يعنى أن الخواص كان يشير على الشعراني بتأليف بعض الكتب، وأن هذا الكتاب كان الأول من هذه النوعية. أما إذا كان يعنى أنه أول مؤلفات الشعراني على الإطلاق، فنحن لا نوافق على ذلك، حيث أن مطالعة الجدول الملحق بالدراسة، ومتابعة ما قلناه عن مؤلفات الشيخ تؤكد أنه كانت له مؤلفات عدة سابقة على هذا الكتاب، وإن كانت في غالبيتها شروح وتلخيصات. المليجي: مصدر سابق، ص ٦٨.

(٨) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة مطبوعة على هامش كتاب «الطبقات الكبرى».

(٩) وقد طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة. ويذكر المليجي أن هذا الكتاب هو «جهود المشايخ الكبرى»، وأن هناك كتابين آخرين عن «المهود الوسطى» و«المهود الصغرى». المليجي: مصدر سابق، ص ٦٩.

(١٠) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة مطبوعة على هامش كتاب «اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر».

(١١) وقد طالعنا هذا الكتاب مطبوعاً على هامش كتاب «الآبريز» لابن المبارك، والذي طُبع في مصر سنة ١٩٢٧م. وعن ترجمته للشيخ شهاب الدين الفتوحى، انظر: الطبقات الصغرى، مصدر سابق، ص ٧٠، ٧١.

(١٢) وقد طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة مطبوعة في مصر سنة ١٩٩٦.

(١٣) جلال الدين السيوطى: الأحاديث المنيفة فى فضل السلطنة الشريفة، دراسة وتحقيق: مسعد عبد الحميد السعدنى، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٩٢.

(١٤) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة من جزأين، نُشرت في مصر سنة ١٣١٨هـ بالمطبعة الشريفة.

(١٥) الشعرانى: درر القواص على فتاوى سيدى على الخواص، خرج أحاديثه ووضع حواشيه: الشيخ عبد عبد الوارث محمد على، بيروت دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٩. ص ٥. وقد طُبع هذا الكتاب في مصر في البداية على هامش كتاب «الآبريز» لابن المبارك.

(١٦) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة طُبعت في بيروت، نقلاً عن نسخة المطبعة اليمنية بمصر، سنة ١٣١٧ هـ. وما أوردناه بالمتن موجود في الجزء الأول ص ٢، والجزء الثانى، ص ١٧٩، ١٨٠.

(١٧) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة طُبعت في مصر بدون تاريخ.

(١٨) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة طُبعت في مصر سنة ١٩٨٩.

(١٩) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة طُبعت في مصر في ١٩٧٦.

(٢٠) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة طُبعت في مصر في سنة ١٩٨٧.

(٢١) الشعرانى: تنبيه المفتريين فى القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر، القاهرة، مكتبة مصطفى البابى الحلبي، ١٣٩٠هـ ص ٤.

(٢٢) وقد ذكر الشعرانى فى الطبقات الصغرى دولما وقع التفتيش على أموال السلطان من جهة العلماء والرّزق والأوقاف، جاءنى (الشيخ شهاب الدين البهوتى) وقال لى: مقصودى أنهم يُفتشون أيضاً على الشريعة، وينظرون ما نقص من أحكامها فيُعيدوه، بأمر الناس بالعمل به. فكان ذلك سبب تأليفى كتاب تنبيه المفتريين.. وبينت فيه ما نقص من أعلام الدين». الشعرانى: الطبقات الصغرى، ص ١٢١.

(٢٣) ذكر الشعرانى فقط أنه صاحب الشيخ البهوتى نحو أربعين سنة. فإذا أخذنا فى الاعتبار أنه يتحدث عن ذلك منذ بداية تاريخ مجيئه إلى القاهرة، كانت وفاة البهوتى فى بداية الخمسينيات من القرن العاشر الهجرى. لكن ربما أن علاقته به تأخرت عن سنة مجيئه إلى القاهرة، أى سنة ٩١١هـ ومن ثم فالأمر غير معروف لنا على وجه الدقة. الشعرانى، الطبقات الصغرى، ص ١٢٠.

(٢٤) تولى داود باشا حكم مصر فى الفترة من مُحرم ٩٤٥- ربيع الأول ٩٥٦ هـ / يونيو ١٥٣٨- أبريل ١٥٤٩ م. وقد ذكره أحمد شلبى عبد الغنى بأنه «كان حاكماً مهاباً، سفاكاً للدماء». أحمد شلبى عبد الغنى: أوضح الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة من الوزراء والباشات، تحقيق: د. عبد الرحيم عبد الرحمن، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٨، ص ١١٢.

(٢٥) طالعنا هذا الكتاب ولدينا منه نسخة طُبعت فى مصر بعنوان «خلاصة علوم الإسلام» وذلك بالقاهرة سنة ١٩٨٠.

(٢٦) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة مُصورة. ولتأكيد أن الكتاب يعود إلى ما بعد سنة ٩٥٠ هـ انظر: ص ١١٤. منه، حيث يتحدث عن «أهل النصف الثانى من القرن العاشر».

(٢٧) فى هذا الكتاب تحدث الشعرانى عن الكثير من الأمور، ومنها أنه اعتبر العلاقة بين الطرفين هى علاقة راسخة، وأن الأمير يجب أن يكون مُريداً للشيخ، لكنه شكك فى قدرة الأمير على أن يُصبح صوفياً حقيقياً. الشعرانى: إرشاد المُفغلين من الفقهاء والقراء إلى شروط صُحبة الأمراء، ورقة ٣ أ، ٢٤ أ، ٣٠ ب، ٤١ أ، ٨٧ أ. نقلًا عن

Winter , op.cit, p 269.

ومع أسف لم نستطع الحصول على صورة من هذا المخطوط لعدم وجوده فى مصر. ولقد باءت بالفشل كل جهودى للحصول على صورة منه، رغم استعانتى فى ذلك ببعض الأساتذة المغاربة حيث توجد نسخة من المخطوط هناك، كما توجد نسخة أخرى منه فى ألمانيا.

(٢٨) هناك بعض المؤلفات التى تعود إلى ما قبل بناء الشعرانى لزرايته، ومنها: «المنهج المبين فى بيان أدلة المُجتهدين». بيد أن أهم إنتاج الرجل فى هذه المرحلة هى المُختصرات، مثل «مُختصر المُعجزات والخصائص النبوية» لجلال الدين السيوطى، وغيرها الكثير من المُختصرات التى نعتقد بأن مُعظمها يعود إلى ما قبل سنة ٩٣٠ هـ حيث أنه كثيراً ما تحدث عن كتابته لمختصرات الكتب التى قرأها آنذاك.

(٢٩) محمد صبرى محمد يوسف الدالى: دور المتصوفة فى تاريخ مصر، ص ٨٠. وبطبيعة الحال فإن هذا التطور فى الدور السياسى شهد تطورات مُهمة فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، بل وكان يختلف تماماً عن التطورات فى المجالات الإقتصادية والفكرية. فعلى سبيل المثال، وعلى الرغم من أن مصر أصبحت ولاية عثمانية، إلا أنها حافظت على مكانتها الفكرية والعلمية بين «العالم الإسلامى». انظر: محمد سيد كيلانى: الأدب المصرى فى ظل الحكم الإسلامى، القاهرة، دار الفرجانى، ١٩٨٤، ص ١٦، ١٧.

(٣٠) د. سعيد عبد الفتاح عاشور: العصر المماليكى فى مصر والشام، القاهرة، دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٦٥، ص ٣٥١-٣٦٥. د. على بركات: رؤية الجبرتنى لبعض قضايا عصره، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ١٠٣، ١٩٩٧، ص ٧٥.

(٣١) تتفق في ذلك مع وتر، خاصة حين يذكر أن العلماء قد استعادوا نفوذهم بالتدريج، بل ووصلوا في أواخر القرن الثامن عشر إلى وضع أفضل مما كانوا عليه في العصر المملوكي. وتر: المجتمع المصري، ص ١٨٠.

(٣٢) د. على بركات: مرجع سابق، ص ٧٥. وتر: المجتمع المصري تحت الحكم العثماني، ص ١٠٨. ولعل استخدام الحكام العثمانيين للتراجمة لما يوضح هذه الفكرة تماماً.

(٣٣) للمزيد عن هذه الجزئية، وعن محاولات للمالكي والعثمانيين كسب المشايخ إلى جانبهم في تلك اللحظات الحرجة يمكن مراجعة: محمد صبرى الدالي: المشايخ والغزو العثماني لمصر، طوكيو، سلسلة أبحاث دراسات الحضارة الإسلامية، العدد ٢٢، ٢٠٠١ م، ص ٦، ٧، ١١، ٤٠. وهذا البحث ألقى في الندوة السنوية للجمعية المصرية للدراسات التاريخية، والتي عقدت بالقاهرة من ٢٨ - ٣٠ مارس ٢٠٠٠، تحت عنوان: المصريون والسلطة عبر العصور.

(٣٤) للمزيد عن هذه القضية، يمكن العودة إلى: محمد صبرى الدالي: دور المتصوفة في تاريخ مصر، ص ٩٠، ٩١، ٩٨، ١٠٠.

(٣٥) يمكن مراجعة ما ذكره الشرعاني عن هذه القضية - على سبيل المثال - في كتابه: الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ١، ص ١٧٧، ج ٢، ص ١٧، ٣١، ٣٩، ٥٣. الطبقات الكبرى، ج ١، ص ١٣٦، ١٦٠ - ١٦٢. ج ٢، ص ٤٤، ٥٦، ٦٠، ٦٢، ٨٠، ٨٧، ١٦٩.

(٣٦) لاشك في أن هناك انهماكاً فكرياً في البلاد الإسلامية يدعو إلى تأصيل المفاهيم التي نستخدمها الآن. وفي إطار هذا الاهتمام أصدر المعهد العالمى للفكر الإسلامى عدداً من الإصدارات، كان أحدها بعنوان «في مصادر التراث الإسلامى». وفي البحث الخاص بالضوابط المنهجية لدراسة التراث السياسى الإسلامى نبه المؤلف إلى أن «مفهوم السياسة» (لم يتم التعامل معه بالتعريف الذى وضعه المسلمون له وإنما بالدلالات المعاصرة للمفهوم، والتي تعنى القوة والسلطة والدولة وغيرها) في حين أن استخدام المسلمين لهذا المفهوم يرتبط بالمصلحة والإصلاح والتدبير والرعاية والتوجيه.. إلخ). وعلى الرغم من قبولنا من حيث المبدأ لفكرة الباحث لما تتضمنه من دعوة للبحث في التراث من المدلولات الحقيقية للمصطلحات في ضوء قراءة التراث، بل وسعيها للتعامل مع المفاهيم بشكل مباشر من واقع التراث، إلا أننا نجد أن التعامل مع «مفهوم السياسة» بحاجة إلى المزيد من الدراسات. فالمفهوم كان أوسع وأعمق أحياناً، وأحياناً أخرى بسيطاً ومحدوداً بحدود فرضتها ظروف وأهداف الكاتب نفسه، ناهيك عن الاختلاف بين الفقهاء والصوفية في استخدام المفاهيم. وأظن أن تناول «مفهوم السياسة عند الشرعاني» يوضح هذه القضية بجلاء. فلم يكن مفهوم السياسة عنده مفهوماً رسمياً وتقليدياً فقط، بل أدخل عليه

الكثير من الأمور الجديدة ذات الأبعاد الشخصية. انظر: نصر محمد عارف: في مصادر التراث السياسي الإسلامي «دراسة في إشكالية التعميم قبل الإستقراء والتأصيل»، تقدم: د. منى أبو الفضل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية، العدد رقم (٧)، ط١، ١٩٩٤، ص ٧٩، ٨٦.

(٣٧) يتضح ذلك من قوله - متابعاً ابن عربي في رأيه - فاعلم أن جميع الحدود التي حدّها الله، أي قدرها الرب سبحانه وتعالى في هذه الدار لا تخرج عن قسمين، قسم يُسمى سياسة حكمية بكسر الخاء، وقسم يُسمى شريعة، وكلاهما إنما جاء لمصلحة بقاء أحيان الممكنات في هذه الدار وسلامتها من الفساد. فأما القسم الأول فطريقه الإلقاء بمثابة الإلهام عندنا، وذلك لعدم وجود شريعة بين أظهر أهل ذلك الزمان. فكان الحق تعالى يُلقى في نظر نفوس الأكابر من الناس الحكمة، فيحددون الحدود، ويضعون التواميس في كل مدينة وجهة وإقليم بحسب المزاج الذي تقتضيه طباع تلك الناحية، فانهضت بذلك أموال الناس ودماؤهم وأهلؤهم وأرحامهم... انظر: الشعراني: الكبريت الأحمر، ج ١، ص ١٤٦.

(٣٨) الكبريت الأحمر، ج ١، ص ١٣٧.

(٣٩) لطائف المنن والأخلاق، ص ٥١٧.

(٤٠) أخذ الشعراني بمقولة نقلت عن الإمام الشافعي، وهي: «سياسة الناس أشد من سياسة الدواب». لطائف المنن، ص ٢٨٠.

(٤١) لطائف المنن، ص ٤٤٢.

(٤٢) كان الشيخ حسن العراقي (توفي نيف وثلاثين وتسعمائة) قد نصح الشعراني بقوله: «وأنأ أوصيك يا عبد الوهاب أنك لا تُصادم أحداً قط بنفس، وإن صدمك فلا تُصادمه، وإن قال لك اخرج من زاويتك أو دارك، فاخرج وأجرك على الله». ويبدو أن الشعراني قد أخذ بهذه النصيحة وعمل على تلقينها لمريديه. الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٦.

(٤٣) جاء في «القاموس المحيط» للفيروزآبادي: زلقه عن مكانه يزلقه، ويزلقه، بهذّه ونحاه. وفلاناً أزلّه كأزلقه.. والتزليق صبغة البدن بالأدهان ونحوها حتى يصير كالزلفة. وتزلق تزين وتنعم حتى يكون للونه وبهص ولبشرته بريق. أما في قاموس مُنجد الطلاب فقد جاء فيه زلقه: أبعدّه عن مكانه ونحاه. وممكننا القول أن الكلمة تعني عند الشعراني: المُتسلقين من الناس، بغية تحقيق مصالح شخصية. انظر: مجد الدين محمد ابن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز تحقيق التراث، سلسلة التراث للجميع، الجزء الثالث، العدد ١٧، ١٩٧٨، ص ٢٣٤، ٢٣٥. لويس معلوف البستاني، فؤاد إبراهيم البستاني: مُنجد الطلاب، دار المشرق، بيروت، ط ١٩٧٥، ص ٢٨٨.

(٤٤) تنبيه المفتزين، ص ١٥٢.

(٤٥) كان للشعراني الكثير من المنافسين في مجال «الزعامة» الصوفية. ومن كثرة تكرار الشيخ لمكائد هؤلاء المنافسين، نستطيع القول أنها كانت مشكلة كبيرة بالنسبة له ولغيره. وعلى كل حال ففي حين وصفه أعداءه بأنه كثير النصب و«الحبل» على الناس، فإنه وصفهم بأنهم من «مدعى الصلاح» و«الافاقين» و«الزوالق» و«الأعداء». انظر على سبيل المثال: الطبقات الصغرى، ص ١٠١.

(٤٦) وفي ذلك يقول الشعراني أن من أخلاق السلف الصوفى الذى يجب التأسي بها: «مخالطتهم لمن كان عدواً لهم فى السر ويدعى محبتهم ظاهراً، وإيهاهم أن أحدهم صدقه فى دعواه المحبة له، ولم يلحق لما عنده من عدم الصدق، ولا يكذبونه قط فى دعواه. وكذلك لا يمنع قط من تقريبه إذا طلب منه التقرب، فإن ذلك يزيده عداوة وتعظيماً للفتنة. لكن يحتاج هذا المخالط للعدو إلى حفظ جوارحه من سائر المخالطات، لأن العدو ربما كان قصده من المخالطة إطلاعه على عورة أخيه ليصير يهجو به ذلك فى المجالس أيام ظهور عداوته له كما هو واقع كثيراً. الشعراني: تنبيه المغترين، ص ٥٦.

(٤٧) الشعراني: لطائف المنن، ص ٣٣٩.

(٤٨) الشعراني: لطائف المنن، ص ١٥٠.

(٤٩) الشعراني: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ١١٢.

(٥٠) المصدر السابق، ص ٢٢٩.

(٥١) بما قاله الشعراني فى ذلك: «ومما أنعم الله تبارك وتعالى به على: حسن سياستى لمن تشرب قلبه حب الدنيا من إخوانى، بحيث صار يعكس الأوراد وقراءة العلم، ويرجع الدنيا على الآخرة. فلا أقول له قطانك انسلخت من طور الفقراء إلى طور أبناء الدنيا، وإن كان ذلك حقاً. وإنما أقول له: يا أخى صبرت توحشنا فى المجلس. ووالله إنى ألحس على كل مجلس فائك، وأحب أن لا يفوت صحيفتك قط شيء من الخيرات، ونحو ذلك. وقد خالف قوم، وزجروا صاحبهم الذى انسلخ من طور الفقراء، ففجر عليهم، وذكر فى شيعه العجر والبجر، ولم ينتفع منه بعد ذلك بشيء. فإياك يا أخى ثم إياك». لطائف المنن، ص ٢٣٢.

(٥٢) الشعراني: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٣٢.

(٥٣) المصدر السابق، ص ٢٩٠.

(٥٤) الشعراني: لطائف المنن، ص ٣٣٨.

(٥٥) الشعراني: المختار من الأنوار فى صُحبة الأخيار، تحقيق: د. عبد الرحمن عميره، طلعت غنام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٧٣، ص ٦٤، ٧٥.

(٥٦) لطائف المنن، ص ٥٥٠.

(٥٧) المصدر السابق، ص ٤٣٨.

- (٥٨) الشعراني: تنبيه المغترين، ص ٧٣.
- (٥٩) الشعراني: البحر المورود في الموائيق والعهود، ص ٨٢. وفي موضع آخر يقول: «أخذ علينا العهود: أن نحفظ حرمة أصحاب المنافع العامة، ونقوم لهم إذا وردوا علينا وعلى الناس، كما هو مشاهد. وذلك كالمعداوي، والإسكافي، والفران، والطحان، والتراس، والطباخ، والجزار، والزيات، والتجار، والحداد، والحراث، والحصاد ونحوهم». المصدر نفسه، ص ١٨٦.
- (٦٠) المصدر السابق، ص ٢٨١.
- (٦١) لطائف المنن، ص ٥٥٥، ٥٥٦. وفي موضع آخر يتحدث عن إصلاح حال الفاسقين «الكتب» فيقول: «قال المحققون: من شرط الداعي إلى طريق الله تبارك وتعالى معرفته بطرق السياسة قبل الدعاء، ليدعو كل إنسان من الطريق التي يسهل عليه إتقاده له منها، فيمهد الطريق للمدعو أولاً ولو بإرسال هدية إليه أو كسوة، أو بإطعامه الفاكهة أو الكنافة... ونحو ذلك مما يميل نفس ذلك المدعو إلى محبة الناصح. فإذا مال إليه بالحب، فحينئذ يسارقه بأعلامه بما في تلك الكتب من غضب الله تبارك وتعالى ومقتته، وتيسير الوصول إلى رزقه، وعدم حفظه من الآفات، حتى أن صاحب الكتب يبادر إلى سماع النصيح والعمل به». لطائف المنن، ص ٢٤٧.
- (٦٢) المصدر السابق، ص ٢٥٥.
- (٦٣) المصدر نفسه، ص ٥٥١.
- ٦٤ يتحدث الشعراني في معظم الأحيان عن رموز السلطة على كافة مستوياتهم، مستخدماً مصطلح «الظلمة»، ويبدو أنه نقل ذلك المصطلح عنهم سبقوه من المصوفة. على كل فمن الواضح أن المصطلح كان يعكس حالة من عدم الرضى من الصوفية على نظام الحكم ورموزه.
- (٦٥) للشعراني الكثير من المقولات في ذلك ومنها قوله «إن الحكام الآن صاروا مع الدنيا حيث ما شرقت وغربت» الشعراني: البحر المورود في الموائيق والعهود، ص ٨٢.
- (٦٦) كان الشعراني يفسر الآية القرآنية «وأطيعوا الله ورسوله وأولى الأمر منكم» على أن أولى الأمر هم الحكام والعلماء. انظر: الكبريت الأحمر، ج ٢، ص ١٠٩.
- (٦٧) الشعراني: لطائف المنن، ص ٢٦٢، ٢٦٣.
- (٦٨) زكي مبارك: التصوف الإسلامي، ج ٢، ص ٣٠٢، ٣٠٣.
- (٦٩) لطائف المنن، ص ٢٦٣.
- (٧٠) كان من الأمور الطبيعية أن تحتوى تركات المتوفين من الصوفية وغيرهم في العصر العثماني على مؤلفات الشعراني. أما بعد ظهور الطباعة في مصر، فإن مؤلفات الشعراني قد طبع منها الكثير لعدة طبعات. إن طباعة مؤلفاته من حيث المبدأ تعكس بقاء الإهتمام بفكره في مصر وغيرها، وأما تكرار طبع الكتاب لمرات عديدة فإنه يعكس رواج فكره بين القراء بل و «المثقفين». إنظر على سبيل المثال: أرشيف الشهر العقارى: محكمة القسمة العسكرية، سجل رقم ٥٩، مادة ٢٣١، ص ٢٤٣-٢٤٦، بتاريخ ١٦ رجب ١٠٦٢هـ.

- (٧١) الشعراني: لطائف المتن، ص ٥٣٨.
- (٧٢) المصدر السابق، ص ٥٣٩.
- (٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.
- (٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٢.
- (٧٥) الشعراني: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ١١٢.
- (٧٦) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
- (٧٧) المصدر نفسه، ص ٢١٠.
- (٧٨) يتحدث الشعراني عن ذلك قائلا: فومما من الله تبارك وتعالى به على: عدم مبادرتي إلى سوء الظن بأحد من المسلمين، وكثرة سترى لما تحققته من عوراتهم. وذلك لأن الظن أكذب الحديث.. وقد كان سيدي أفضل الدين رحمه الله يقول: إذا رأيت انساناً بالغاً يطوف بشيء يبيعه، والناس يصلون الجمعه، فاحمله على عذر شرعى. فإذا رأيت عالماً أو صالحاً يأخذ من الظلمة مالاً، فاحمله على أنه يفرقه على أصحاب الضرورات بالطريق الشرعى، ولا يأكل منه شيئاً. وإذا رأيت عالماً توقف عن الكتابة على سؤال متعلق السلطنة، فاحمله على خوف الفتنة التى تبيع له كتم العلم أصلاً، كإخراج من وظيفته التى يتقوت منها هو وعياله، أو نفية من بلده ونحو ذلك. وإذا رأيت شخصاً يشاور امرأة فى عطفة، فاحمله على أنها من محارمه أو زوجته، أو أنها من لا يخاف منها الفتنة؛ لطائف المتن، ص ٢١٧.
- (٧٩) الشعراني: تنبيه المغترين، ص ٤٧.
- (٨٠) تنبيه المغترين، ص ١٠٤. الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٩٢.
- (٨١) الشعراني: لطائف المتن، ص ٢٠١.
- (٨٢) من الأمثلة التى يضر بها فى ذلك قوله: «والله أنى لأعرف جماعة من الفقهاء كانوا يكرهونى. فمازلت أقول للناس: إني أحب فلاناً لدينه وخيره. فيبلغه الناس ذلك، فتقل عداوته، حتى صار من أصحابى. ولو أنى كنت قلت أكره فلاناً لقله دينه، لكان إزداد عداوة ويغضاً. وإذا أردت يا أخى أن لا تجرى عليك السفهاء، فلا تجبهم إذا شتموك، ولا تقل قط لأحدهم: البعداء عندى مثل النعل، أو أقل أو أخس. فإنهم إذا تأدبوا معك قالوا لك: وكذلك أنت الآخر عندنا، لأنهم أسفه منك بيقين وأقل حياء». لطائف المتن، ص ٢٥٦.
- (٨٣) الشعراني: البحر المورود، ص ١٤.
- (٨٤) من المقولات التى قالها فى ذلك «إن سبب سفه السفه على العالم، قلة سياسة العالم. فلو كملت سياسته، لم يقع له سفه من أحد». لطائف المتن، ص ٤١٧.
- (٨٥) الشعراني: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٤٨.

(٨٦) الشعرانى: البحر المورود، ص ٥٨. والواقع أن الشعرانى قد إلتبع فى ذلك ما ذكره ابن عربى فى هذا الخصوص حيث يقول: «ألا ترى أن الله تعالى لما أخبر عن نفسه فى مؤاخذته إياهم [يقصد المستهزون] كيف قال الله يستهزىء بهم. فما أخذهم بقولهم إنا معكم وإنما أخذهم بما زادوا به على النفاق من قولهم إيمانحن مستهزون. وفى الحديث مُدَاراةُ الناس صدقة. والمؤمن يُدَارَى الطرفین مداراة حقیقیة ولا یزید على المداراة شيئاً من الإستهزاء فيجنى ثمرته.. فالمؤمن المُدَارَى مُنَافِقٌ لكنه ناج وفاعل خير لأنه إذا انفرد مع أحد الفريقين أظهر الإنحداد به ولم يتعرض إلى ذكر الفريق الآخر الذى ليس بحاضر عنده، فإذا إنقلب إلى الآخر كان معه بهذه المثابة والباطن فى الحالتين مع الله عز وجل». الشعرانى: الكبريت الأحمر فى بیان علوم الشيخ الأكبر، ج ٢، ص ٦٧.

(٨٧) الشعرانى: لطائف المتن، ص ٢٦٠.

(٨٨) يرى الدكتور زكى مبارك أن الضمير «نا» فى قول الشعرانى «أخذ علينا العهود» يُراد به الصوفية المصريون، لأن آداب الشيخ هى آداب محلية أوحاها ظرف المكان. د. زكى مبارك: التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق، دار الكتاب العربى بمصر، ط ٢، ١٩٥٤، ج ٢، ص ٣٠٧.

(٨٩) الشعرانى: البحر المورود، ص ٨٢.

(٩٠) الشعرانى: الأنوار القدسية فى بيان قواعد الصوفية، ص ٢٥٢.

(٩١) الشعرانى: البحر المورود، ص ١٣١، ١٣٢.

الفصل الثالث خطاب الشعرانى للدولة

يتناول هذا الفصل خطاب الدولة^(١) عند الشعرانى، من خلال تناول الإطار العام لموقفه الفكرى والسياسى من حكم - بل ووجود - الدولة المملوكية والعثمانية. و بمعنى آخر، فإن إهتمامنا الرئيسى هنا لا ينصب على رموز الدولة وموظفيها، بل على وجود الدولة نفسها، ورؤية الشعرانى لها باعتبارها دولة عادلة أو دولة ظالمة. دولة تحكم بالشرعية الإسلامية أو تحكم بغيرها. ومن ثم مدى قبول الشعرانى لها، وحكمه عليها، من خلال خطابه عنها.

وقبل الخوض فى موقف الشعرانى من الدولتين المملوكية والعثمانية، هناك بعض الملاحظات الأولية التى من المفيد عرضها هنا، مُستفيدين مما جاء بالفصل الأول، ويمكن إدراج هذه الملاحظات كما يلى:

أولاً: أن الشعرانى عاش إلتب الأول من عمره - ويمثل بالتمام ربع قرن من الزمان - فى كنف الدولة المملوكية. أما الثلثين الآخرين - وهما نصف قرن تماماً - فقد عاشهما تحت حكم الدولة العثمانية، أى أن الرجل عاش فى الدولتين وكان شاهد عيان للكثير مما حدث.

ثانياً: أن الثلث الأول من حياته، وبعض سنوات قليلة من الثلث الثانى، استغرقته مرحلة الطفولة فى قرينته، فمرحلة التعليم بجامعة الغمرى والأزهر، ثم أيضاً كونه مُريداً فى الطريق الصوفى. ومن ثم فإن هذه المرحلة كانت مرحلة «الأخذ» أو التكوين العلمى والفكرى والدينى. وأما الثلثين الآخرين فكانا مُختلفان تماماً. لقد كان الشعرانى تلميذاً، فصار أستاذاً. وكان مُريداً، فصار شيخاً. وكان فقيراً، فصار غنياً. وكان خاملاً، فصار مشهوراً. وكان نزيلاً هنا وهناك، فصار صاحب زاوية يستقبل النزلاء فيها. ولقد تعاصر كل ذلك مع الوجود العثمانى بشكل مُلفت للنظر.

ثالثاً: أن الشعرانى - فى الثلث الأول من حياته - عاصر السنوات الأخيرة من عمر الدولة المملوكية، بما أحاطها من ضعف واضطراب وقلق سياسى واقتصادى واجتماعى. ثم عاصر بعد ذلك الغزو العثمانى^(٢) ونجاحه واستقراره وقوته. وهذا يعنى أن الشعرانى عايش كل هذه المتناقضات وتأثر بها.

على أية حال، فطالما أن الشعراني قد عاصر في صدر شبابه السنوات الأخيرة من عمر الدولة المملوكية في مصر، وعاش بقية عمره كله تحت حكم الدولة العثمانية، فمن الوارد أن يكون للأمر إنعكاساته على رأيه في الدولتين، كأن يتحدث عن رأيه في الوجود العثماني بمصر، أو عن حكم الدولة العثمانية مقارنة بحكم الدولة المملوكية، أو أن يوضح موقفه من بعض القضايا المتعلقة بوجود هذه الدولة أو تلك.. إلخ.

والواقع أنه على الرغم من أن الشعراني لم يكن مؤرخاً - مثل ابن إياس على سبيل المثال - ولم يكن بالتالي تشغله إهتمامات المؤرخين، فإن كتاباته الكثيرة في التصوف - لا سيما كتب الطبقات والعهود - قد جعلته يهتم ببعض الأمور التي عكست الكثير من مواقفه وآرائه. صحيح أن آراءه جاءت بشكل متفرق، وفي الكثير من الأحيان بأسلوب غير مباشر، وأحياناً متناقض، لا سيما في ظل خوفه من السلطة، ومن ثم تكراره القول - عدا الفترة الأخيرة من حياته إلى حد ما - بابتعاده عن الأمور السياسية.. بيد أن مهمة الباحث هي أن يحاول جمع شتات تلك الآراء والأفكار والمواقف، وأن يعيد ترتيبها، وأن يكشف مضمونها، وأسباب وظروف تناقضاتها.

إن القضية الأولى التي يمكن مناقشتها هي موقفه من الغزو العثماني ؛ وبمعنى آخر موقفه من ذلك التطور السياسي الكبير في مصر، والمتمثل في سقوط حكم ووجود الدولة المملوكية، على أيدي الدولة العثمانية التي حلت محلها.

والواقع أن الموقف الشخصي للشعراني لا يمكن العثور عليه بشكل مباشر في الفترة نفسها. وهذا أمر يمكن تبريره بأن الرجل لا يزال - في سنة ٩٢٢ - ٩٢٣ هـ - تابعاً في آرائه بشكل عام لمشايخه بحكم كونه «تلميذاً» و «مريداً» لهم. ومن ثم فقلد كان عليه - بل ومن مصلحته - في مثل هذه الأمور «السياسية» أن يتبع خطاهم ويسير في أثرهم. ومن ثم فموقف الشعراني من الغزو العثماني يمكن العثور عليه أولاً: من خلال مواقف شيوخه، وثانياً: من خلال كتاباته في فترات لاحقة.

أما عن شيوخه، فمن الواضح أنهم كانوا من ذلك الفريق من الصوفية الذين اتخذوا موقفاً مناوئاً للحكم المملوكي لصالح العثمانيين، سواء بشكل مقصود أو غير مقصود. فالصوفية، بشكل عام، انقسموا تجاه المماليك والغزو العثماني إلى ثلاثة أقسام: فمنهم من أيدوا المماليك في تلك اللحظات الحرجة، وعلى رأسهم الشيخ أبو السعود الجارحي. ومنهم من اتخذوا موقفاً محايداً، لأن هؤلاء في الأساس ابتعدوا عن السياسة وانهمكوا

فى أمور دينهم وتصوفهم. ومنهم من وقفوا موقفاً منوئاً للمماليك، وتنبأوا بقرب زوال حكمهم على أيدي العثمانيين، ومن ثم كانوا على استعداد للترحيب بالحكم الجديد. ومن هؤلاء الشيخ أمين الدين - إمام جامع الغمري - والشيخ عبد القادر الدشوطى، بل والشيخ محمد بن عنان والشيخ زكريا الأنصارى. لقد كان لهؤلاء أسبابهم ودوافعهم التى دفعتهم - أو على الأقل أدت بهم - إلى ذلك (٣). وما يهمنا هنا هو القول بأن الفريق الأخير هو الذى إنضم إليه الشعرانى فى النهاية بحكم وجوده بينهم، وتلمذه على أيديهم، واتباعه لهم فى الطريق الصوفى. ولدينا فى تدعيم رأينا أكثر من دليل.

الدليل الأول: هو ترجمة الشعرانى للشيخ أبى السعود الجارحى. ففى حين حظى الشيخ أمين الدين، والشيخ الدشوطى، والشيخ زكريا الأنصارى على نصيب كبير فى تراجم الشعرانى.. لم يحظ الجارحى - رغم شهرته الهائلة - سوى على نذر يسير للغاية (٤). وإذا كان هذا يعكس طبيعة العلاقة بين الشعرانى وهؤلاء المشايخ، ويوضح فى الوقت نفسه أن الشعرانى كان مرتبطاً تماماً بالأنصارى وأمين الدين و الدشوطى وابن عنان وأمثالهم؛ فإنه يعكس أيضاً الموقف السياسى. فالشعرانى، الذى ترجم للمجاذيب وذكر نبوءاتهم - كما سنرى - لم يذكر مطلقاً، فى أى مؤلف من المؤلفات التى وقعت بين أيدينا، موقف الجارحى مع طومان باى، وتأنيده للمماليك فى الحرب ضد العثمانيين. وأحسب أن الأمر لا يخلو من مغزى سياسى علينا ألا نتجاهله.

الدليل الثانى: يتمثل فى تلك الحادثة التى رواها الشعرانى باعتباره شاهد عيان لها، وهى حادثة هروب «الشرىف بركات» من السلطان الغورى، ومساعدة الشيخ محمد بن عنان له فى هذا الهروب. يقول الشعرانى: «ولما طلب الغورى الشرىف بركات سلطان الحجاز ورأى منه القدر، جاء إلى سيدى محمد رضى الله عنه بعد صلاة العصر، ونحن جلوس بين يديه، فقام له الشيخ واعتنقه. وقال الشرىف: أريد أن أهرب هذا الوقت وخاطرك معى لا يلحق بى الغورى، حتى أتخلص من هذه البلاد، فإن التوق تنتظرنى نواحى بركة الحاج. فدخل سيدى محمد رضى الله عنه الخلوة، فانتظره الشرىف فلم يخرج، والوقت ضاق. فقال لى وللشيخ حسن الحديدى خادمه: استعجلا لى الشيخ.. فبعد ساعة، خرج وعيناه كالدم الأحمر. فقال اركب يا شرىف لا أحد يلحقك. فما شعر الغورى به إلا بعد يومين. فتخلص إلى بلاد الحجاز. فأرسل فى طلبه فلم يلحقوه» (٥).

وقبل مناقشة أهمية هذا الحادث لابد من الإشارة إلى أن الشعراني لم يُحدد تاريخاً لذلك. فإذا كنا نعرف أن الشيخ محمد بن عنان قد توفي سنة ٩٢٢ هـ / ١٥١٦ م^(٦). فيكون ذلك قد حدث قبل هذه السنة. بيد أننا نعلم أن علاقة الغوري بالشريف بركات في سنة ٩٢١ هـ كانت ودية للغاية، وأن الشريف بركات جاء إلى مصر في هذه السنة وأغدق الغوري عليه بشكل غير مسبوق. وعلى حد قول ابن إياس «... ولم يقع لأحد من أجداده ولا أقاربه ما وقع له مع الملك الأشرف قانصوه الغوري. وقد بالغ في إكرامه وتعظيمه جداً»^(٧). لقد كان ذلك لأسباب سياسية في ظل اضطراب الأوضاع علي الجبهة الشمالية. ومن ثم فمن المستبعد تماماً أن يكون ما حدث قد حدث في سنة ٩٢١ هـ / ١٥١٥ م. والأرجح أن ذلك قد تم قبل - أو خلال - ذلك الصراع الدموي العنيف الذي وقع بين الشريف بركات وإخوته حول منصب الشرافة، وهو ما أورده ابن إياس في أحداث سنة ٩٢١ هـ / ١٥١٥ م^(٨).

على أية حال فإن ما ذكره الشعراني يحمل الكثير من الدلالات. فالشيخ ابن عنان يقوم بمساعدة شريف مكة، وهو عمل ضد رغبة السلطان، ويعنى في النهاية أن الشيخ كان مقتنعاً بظلم الغوري، وإلا لما أقدم على ذلك. والشعراني كان تلميذاً لابن عنان وشاهد ما حدث، بل وشارك فيه. وبحكم اعتقاد الشعراني في شيخه، فمن الضروري أن يكون قد اقتنع بما فعله، وإلا لما أورده في كتابه مادحاً فعل شيخه. بل لقد كان ابن عنان نموذجاً مهماً للشعراني في الكثير من الأمور، ونلاحظ ذلك من حكاياته عنه وقوله فيه : «وما رأيت في عصرنا مثله» وكذلك فيما سمعه عنه من الشيخ أمين الدين و الشيخ الدشطوطي^(٩). وهنا لابد أن نلاحظ الارتباط بين أمين الدين وابن عنان و الدشطوطي، ثم كون الشعراني تلميذاً وتابعاً لهم كلهم.

واستمراراً في تتبع محيط المشايخ الذي عاش فيه الشعراني وتأثر فيه بمواقفهم، لا يمكن تجاهل ما أورده - وفي كتاب الطبقات الكبرى على وجه خاص - عن نبوءات الصوفية بزوال دولة المماليك الجراكسة ودخول العثمانيين مصر. فالشيخ جلال الدين السيوطي يتنبأ - ومنذ سنة ٩١٠ هـ / ١٥٠٤ م بدخول العثمانيين مصر في بداية سنة ٩٢٣ هـ. وعندما خرج الغوري لقتال العثمانيين، أعاد الشيخ أمين الدين - إمام جامع الغمري - التذكير بمقولة السيوطي والتأكيد عليها في مواجهة المنكرين، وذلك قبل هزيمة الغوري وقلته^(١٠). والشيخ محمد الشربيني «أخبر بدخول ابن عثمان السلطان سليم،

قبل دخوله بسنتين. وكان يقول «أتوكم مُحَلِّقِينَ اللحاء. فكان الناس يضحكون عليه لقوة التمكين الذى كانت الجراكسة عليه»^(١١). والشيخ ابراهيم بن عصفير (ت ٩٤٢ هـ / ١٥٣٥ م) كان يقول «جاكم ابن عثمان، فكان غَزَّ الغورى يسخرون به»^(١٢). والشيخ ابراهيم أبو لحاف كان هو الآخر يتنبأ بزوال دولة المماليك «فلما قُرْبُ زوال دولة الجراكسة، أرسل يقول للغورى : تحُول واعط مفاتيح القلعة لأصحابها»^(١٣). والشيخ عمر المجذوب، سأله الشعرانى - بعد خروج الغورى للشام - «هل يدخل السلطان ابن عثمان مصر ؟»، فكانت اجابته «نعم، ويمر من هذا المكان، وهذا موضع فرسه». ويؤكد الشعرانى صحة نبوءة الشيخ قائلاً : «فحفظنا ذلك القول حتى دخل السلطان سليم، ووقع حافر فرسه فى ذلك الموضع الذى عينه»^(١٤).

والواقع أن قضية النبوءات هى من القضايا المُحيرة والمُثيرة فى كتابات الصوفية. وقد ينظر إليها بعض المؤرخين نظرة شك وريبة، خاصة ونحن فى عصر يخضع لمعطيات العلم وتنبوءاته أكثر كثيراً مما يخضع لنبوءات الصوفية. بيد أن الباحث فى تاريخ تلك العصور، لابد وأن ينظر للأمور من خلال منظور آخر، يحاول به الإقتراب من طبيعة العصر واحترام تاريخه بكل خصوصياته، بعيداً عن قضية الإيمان أو الإنكار - الآن - لما كان موجوداً بالفعل. وهنا نجد أن تلك النبوءات لم تكن تنفرد بها مصر فقط، بل شاركتها فيها غيرها من البلدان العربية والإسلامية. وعلى سبيل المثال يذكر ابن طولون - فى أحداث شعبان ٩٢٢ هـ وإبان الصراع المملوكى / العثمانى فى الشام - ما نصه: «رأى شيخنا المحبوى النعيمى فى المنام قائلاً يقول: فرغت البيعة، أو فرغت بيعتهم»^(١٥) وهو ما يعنى انتهاء البيعة للمماليك.

إن ما أورده الشعرانى من أمر النبوءات يعكس الكثير من الأمور. فمن ناحية هو يعكس الجو الذى عاش فيه الشعرانى، ويؤكد ما قلناه بخصوص مواقف شيوخه الذين دار فى فلكهم. ومن ناحية ثانية، يعكس حقيقة أن الغزو العثمانى لمصر كان أمراً مطروحاً قبل وقوعه بعدة سنوات، ولم يكن مفاجأة مذهلة للمصريين بشكل عام والصوفية بشكل خاص. ومن ثم فالمواقف كانت تتحدد منذ فترة غير قصيرة. ومن ناحية ثالثة، فإن إيراد الشعرانى لهذه النبوءات يحمل قدراً كبيراً من الإيمان بها من لدنه، بحكم اعتقاده بشيوخه، وإلا لكان قد أنكر ما قالوا. إنه لم ينكر شيئاً، بل أكد صدق نبوءاتهم، وحالة الشيخ عمر المجذوب أصدق دليل على ذلك. وأخيراً فإنه على الرغم من أن

الشعرانى لم يُنكر معارضة البعض للغزو العثمانى، فإن ما أورده فى ذلك لم يتعد حالة واحدة، وهى حالة الشيخ أحمد الزواوى (ت ٩٢٣ هـ / ١٥١٧ م) حيث يقول: «لما سافر الغورى لقتال ابن عثمان، جاء إلى القاهرة وقال: جئت لأرد ابن عثمان عن دخول مصر». لكن ما ذكره عن الزواوى بعد ذلك يُعد فى غاية الأهمية، لأن الأمر انتهى بمعارضة المتصوفة للشيخ، وربما دس السم له... فعارضه الأولياء، فلحقته البطن، فأشرف على الموت، فحُمِلَ إلى بلده، فمات فى الطريق» (١٦). و من المنطقى هنا القول بأن «الأولياء» الذين عارضوا الزواوى هم أولئك المشايخ الذين وقفوا ضد المماليك، والذين كانوا شيوخ الشعرانى.

صفوة القول إذن، أن المحيط الذى تعلم فيه الشعرانى ومارس التصوف به حتى الغزو العثمانى، كان مُحيطاً مُناوئاً فى مُعظمه للدولة المملوكية، وللسلطان الغورى بوجه خاص. وحتى عندما حاول السلطان طومان باى إصلاح ما أفسده الغورى من قبل فى علاقة الدولة بهذا الفريق من الصوفية (١٧) فإن الوقت كان قد فات. لقد كانت مواقف الشيوخ قد اتُخذت وتحددت، وكان من الصعب التراجع عنها أو تغييرها، لا سيما فى ظل إفلات زمام الأمور من المماليك، وانقساماتهم الحادة على أنفسهم بعد معركة مرج دابق، وإنقلاب ميزان القوة لصالح العثمانيين. وإذا كان ذلك هو موقف الشيوخ، فماذا عن موقف الشعرانى نفسه؟

لقد كان على الشعرانى أن يدور فى فلك شيوخه، شاء ذلك أو لم يشأ. ونقول هذا لأنه من المُحتمل أنه لم يكن يتمنى أن تصل الأمور إلى تلك الدرجة من التدهور بين شيوخه والسلطة، وربما كان لا يتمنى أن تنتصر الدولة العثمانية على الدولة المملوكية وتحتل مصر. وهذا الأمر لا يعنى الغوص فى سيكلوجية الرجل بقدر ما يعنى محاولة قراءة ما كتبه عن نفسه فيما بعد. ونكتفى هنا بالقول بأن الشعرانى كان قد مر بأزمة ما فى سنة ٩٢٣ هـ / ١٥١٧ م. ففى حديثه عن مشايخه الذين تلقى عليهم وبيانه تفوقه فى دراسته يُتبع ذلك بالقول: «ولم أزل كذلك حتى ترادفت على الهموم لما بلغت فى السن إلى نحو خمس وعشرين سنة، وذلك نحو ثلاث وعشرين من القرن العاشر.. لما جاءت دولة بنى عثمان نصرهم الله» (١٨). إن تحديد سنة ٩٢٣ هـ هنا هو أمر لا يخلو من دلالة، لا سيما والإرتباط واضح فى حديثه بين ما حدث له وبين دخول العثمانيين مصر من جهة، وبين تلقيه العلم على أيدي شيوخه من جهة أخرى. هذا بالإضافة إلى كونه مُريداً صوفياً حتى ذلك الوقت.

هل يعنى هذا أن الشعرانى وقع في «أزمة نفسية» أو «تناقض داخلى» فى عام ٩٢٣ هـ؟. نستطيع القول بأن هذا ما حدث. وأسباب ذلك تعود من جهة إلى أنه كان عليه - حتى ذلك الوقت - أن يكون «متبعاً» تماماً لشيوخه فى آرائهم و مواقفهم، تلك المواقف التى لم تنسق فى قبولها للعثمانيين فى البداية، مع ما فعله العثمانيون عندما غزوا مصر، وهو ما نظر إليه الشعرانى نظرة تبرم ورفض، وربما «ندم»^(١٩) لاسيما وأن دخول «سليم بن عثمان» إلى مصر قد ارتبط بـ «بداية خراب مصر» و «انقراض بياضاتها من ذوى البيوت»^(٢٠). ومن جهة أخرى تعود أزمة الشعرانى فى تلك السنة إلى ذلك «الفكر القدرى» الذى سيطر على الشعرانى طوال حياته، ووصله بسببه أحياناً إلى حالة من الإرتباك والحيرة.

أما قدرية الشعرانى فواضحة فى كل مؤلفاته، وتعود إلى أسباب عميقة بعمق ما وصل إليه الفكر الإسلامى عامة آنذاك والصوفى خاصة من قدرية^(٢١). ولقد اتبع الشعرانى هذا النهج القدرى، وعُلِّل ذلك بقوله: «لأن الفعل للشئ والتترك له بقضاء الله تعالى وإرادته. هذا أدب أهل الله تعالى لعلمهم بحكمة الله سبحانه فى كل واقع فى الكون». ولكن ماهى درجات وحدود هذه القدرية؟.

وهنا يُقسَّم الشعرانى الناس إلى قسمين: أهل الله تعالى، وغيرهم. فأهل الله تعالى مُسلمون تماماً، وأما غيرهم «فلا ينتهون عن ذلك إلا إذا ذُكروا به». وهو يُعقَّب على ذلك بالقول «وفرق بين من ترك الاعتراض ابتداءً، وبين من لا يتركه إلا بعد تأمل وتفكير. واعلم أن المانع من الأدب فى ابتداء الحال الحجا وإقامة الحجة، كقوله الشرع أمرنا أن ننكر أشياء وأن نقول الأولى ترك هذا والأولى فعل هذا»^(٢٢).

إذن الشعرانى كان قدرياً، ومن الواضح أنه كان يعتبر نفسه مع الفريق الأول «أهل الله تعالى». لكن السؤال: كيف حدث له ذلك التناقض الذى نتحدث عنه؟. يجيبنا الشيخ فى موضع آخر مُستشهداً بالحديث الشريف «إذا أراد الله إمضاء قضائه وقدره، سلب من ذوى العقول عقولهم، حتى إذا أمضى فيهم قضاءه ردها عليهم»^(٢٣). فإذا عدنا مرة أخرى إلى ما حدث له فى سنة ٩٢٣ هـ من أن ذهنه كان قبلها «بحمد الله سيالا، لا يسمع شيئاً وينساه»، وأنه لم يزل كذلك حتى تغير الأمر فى تلك السنة^(٢٤).. أمكننا القول أن الشعرانى حدثت له بعض الأمور التى ما كان قادراً بعقله على استساغتها، ولكنه قبلها باعتبارها «قدراً» من الله. وهذا يتأكد أيضاً من رأيه القائل بأن من حق الإنسان أن «يرضى بالقضاء لا بالمقضى»^(٢٥).

ومع النقطة الأخيرة: نكون قد وصلنا إلى تفسير كيف وقع الشعرانى فى التناقض الداخلى. فالإيمان بالقضاء والقدر لا يعنى ضرورة أن يكون الإنسان راضياً تماماً بالمقضى به. وهكذا يمكن القول - ومن هذا المنطلق - أنه إذا كان الغزو العثمانى هو من سبيل القضاء الذى يجب التسليم به، فإن ذلك لا يُحتمُّ القبول به تماماً.

والخلاصة أن موقف الشعرانى من الغزو العثمانى وخطابه تجاهه، كان تابعاً لموقف شيوخه فى النهاية، رغم ما وقع فيه من تناقض داخلى حول صحة موقفه هذا. وإذا كان الشعرانى قد خرج من هذا التناقض من خلال إيمانه بالقدرية وتفسيره لها، فإن التناقض سيبقى دفيناً فى داخله، وسينمو مع الزمن، بل - وفى مرحلة تالية - سوف يتضح الموقف الحقيقى والمختلف للشعرانى، من خلال مقارنته بين الدولتين المملوكية والعثمانية. وهكذا نصل إلى مناقشة القضية الثانية، والتى تتمثل فى خطابه للدولتين.

★ ★ ★ ★

إذا كانت فترة الغزو العثمانى لمصر تُمثل فى حياة الشعرانى الفترة الأخيرة من تعليمه وانخراطه فى الطريق الصوفى، باعتباره «مريدًا»، وهو ما يعنى أنه كان لا يزال تابعاً فى موقفه من الدولتين العثمانية والمملوكية لموقف شيوخه؛ فإن السنوات القليلة التى أعقبت الغزو كانت تمثل البدايات الأولى لظهور الشخصية المستقلة له، ولذلك فليس من الغريب أن تشهد تلك السنوات تأليفه لكتاب «المنهج المبين فى بيان أدلة المجتهدين» وذلك فى حوالى (٩٢٤ - ٩٣٠ هـ / ١٥١٨ - ١٥٢٣ م).

ومن الواضح أن تأليف الشعرانى لهذا الكتاب - بعد الغزو العثمانى - جاء فى إطار الرد على أولئك المشايخ - والفقهاء منهم بالذات - القائلين بضعف أسانيد الإمام أبو حنيفة النعمان. وليس من العسير أن نفهم المغزى الحقيقى لهذا الموقف من بعض المشايخ المصريين تجاه مذهب أبى حنيفة - والتى وصلت إلى حد «الإنكار على أتباع مذهبه» لا سيما من أتباع الإمام الشافعى - باعتبارها شكلاً من أشكال «الرفض السياسى» للعثمانيين، وإن اتخذت شكلاً دينياً من خلال رفض المذهب الرسمى لهم «المذهب الحنفى» حتى لقد وصل الأمر ببعض الشافعية فى إنكارهم إلى القول «لا أقدر أسمع لأصحابه كلاماً» (٢٦).

ومن المنطلق نفسه، يمكننا فهم تأليف الشعراني للكتاب نفسه فى هذا التوقيت بالذات. فبالإضافة إلى إقتناع الشعراني الحقيقى - والتوفيقى - بأراء أصحاب المذاهب الأربعة.. كان تأليفه لهذا الكتاب بمثابة «تقديم لأوراقه» لدى الحكم الجديد، لاسيما وأن الشعراني - الشافعى - قد مدح كثيراً فى مذهب أبى حنيفة. وما قاله فى ذلك : «.. ومذهبه أول المذاهب تدوينا، وآخرها إنقراضاً كما قاله بعض أهل الكشف. قد اختاره الله تعالى إماماً لدينه وعباده، ولم يزل أتباعه فى زيادة فى كل عصر إلى يوم القيامة.. فرضى الله عنه وعن أتباعه وعن كل من لزم الأدب معه ومع سائر الأئمة» (٢٧).

إذن فالشعراني، ما بعد الغزو العثماني مباشرة وحتى سنة ٩٣٠ هـ هو رجل مؤيد للدولة العثمانية فيما يكتب، مُتسقاً مع مواقف شيوخه من قبل، مُختلفاً مع آراء بعض الفقهاء. ونحن لم نعثر للشعراني على رأى يُخالف نوعية ذلك الخطاب فى تلك الفترة. بيد أن الموقف سيبدأ فى التطور والتغير منذ سنة ٩٣١ هـ على وجه التقريب. ونعتقد أن ذلك كان مُرتبطاً بمجموعة من الأمور، بعضها ذكرناه من قبل، وبعضها لم نذكره.

أما ما ذكرناه من قبل فيتمثل فى التحول البارز فى حياة الشعراني، بانتهائه من مرحلة التعليم، لاسيما بعد وفاة أهم شيوخه، ثم تحوله من مرحلة «التلميذ والمريد» إلى مرحلة «الأستاذ و الشيخ» الذى يُلقن الذكر ويُعلم المريدين، ثم بنائه زاويته. ثم هناك «القلق النفسى» الذى وقع فيه الشعراني بعد الغزو العثماني بسبب عدم رضاه الداخلى عن سياسة العثمانيين منذ دخولهم مصر. وأما ما لم نذكره من قبل فيتمثل فى أمرين مهمين:-

الأمر الأول :- وهو يتصل بما حدث فى مصر فى عامى ٩٣٠-٩٣١ هـ / ١٥٢٣-١٥٢٤م من عصيان أحمد باشا «المعروف بالخائن» على الدولة العثمانية، واستقلاله بمصر، وإعلانه نفسه سلطاناً عليها باسم (الملك المنصور السلطان أحمد) وأمره بأن يدعى له فى الخطبة وأن تُسك العملة باسمه، وإحيائه التشكيلات الملوكية القديمة، واستعائته ببعض العُربان والفلاحين (٢٨).

وعلى الرغم من القضاء على الحركة الإستقلالية لأحمد باشا، فلنا أن تتصور قدر «الضجيج السياسى» الذى أحدثته بين المصريين حول إمكانية إستمرار هذا «الحُكم الجديد» - أى العثماني - الذى تعرض بعد وفاة خاير بك لأكثر من إضطراب. وهو ما

نعتبره قد حدّ من «إندفاع» البعض فى تأييده المطلق للحكم العثمانى، لاسيما وقد أعقب ذلك صدور «قانون نامه مصر» فى السنة نفسها، وهو القانون الذى أدى إلى إحكام القبضة العثمانية على المصريين بشكل غير مسبوق. ومن الطبيعى أن يترك ذلك آثاره على الشعرانى، الذى سيُصبح أكثر قدرة على التعبير عن نفسه بصراحة.

الأمر الثانى :- وهو الأهم - ويرتبط بصداقة الشعرانى للشيخ على الخواص. لقد كان الشعرانى على علاقة ومعرفة بهذا الرجل من قبل، ولكن من الواضح أنه منذ حوالى عام ٩٣١هـ توطدت العلاقة بينهما. وأهمية الشيخ على الخواص فى حياة الشعرانى يُلاحظها - من أول وهلة - كل من قرأ مؤلفاته. ولقد أجاد الدكتور زكى مبارك الوصف حين قال : «إن الخواص، الذى عرفناه فى كتب الشعرانى، لا يقل عظمة عن سقراط الذى عرفناه فى كتب أفلاطون. والفرق بين الرجلين أن سقراط أُلِع بِمُخاطبة العقول، والخواص أغرم بِمُخاطبة القلوب» (٢٩). وما نستطيع إضافته هو أن صداقة الشيخين، سوف تنعكس على الآراء السياسية للشعرانى وخطابه بشكل واضح، بل ولسوف يتخذ الشعرانى من الخواص وسيلة لقول آرائه، فينسبها فى غالبيتها إليه، لاسيما قبيل وبعد وفاته.

على أية حال فإن موقف الشعرانى وخطابه «السلبى» من الدولة المملوكية سوف يتغير، مع بداية ثلاثينيات القرن العاشر الهجرى، وذلك للأسباب السابقة مُجتمعة، ليعود الشيخ متحسراً على أيامها التى ولّت. وفى مقابل هذا - وبطبيعة الحال - سيبدأ فى كيل خطاب الذم والتقد للـدولة العثمانية، بشكل مباشر أو غير مباشر. ونستطيع أن نعثر على ذلك الخطاب فى الكثير من مؤلفاته التى جاءت بعد تلك الفترة.

ففى معرض حديثه عن حالة الفلاح المصرى فى أوائل ثلاثينيات القرن العاشر الهجرى، ومقارنته بما كان عليه فى العصر المملوكى، يُوجه الشعرانى نقداً عنيفاً وغير مباشر لحكم الدولة العثمانية قائلاً: «وقد كان الفلاح بقرى الريف يموت، فيجدون وراءه (٣٠) الجرة والقدرة والإبريق ملأناً ذهب بما يفضل من زراعته، بعد وزن الخراج، ونفقة عياله وضيوفه» (٣١). كان هذا هو حال الفلاح المصرى فى العصر المملوكى، من وجهة نظر الشعرانى التى وصل إليها من خلال ما رآه بنفسه أو سمعه. وإذا أخذنا برأى الشيخ، أمكننا القول أن وضع الفلاح فى العصر المملوكى كان جيداً.

وإذا كان الأمر كذلك، فماذا إذن عن حالة الفلاح المصرى فى العصر العثمانى ؟
الواقع أن الشعرانى لم يطرح وضع الفلاح فى العصر المملوكى، إلا من أجل مقارنته بحالة الفلاح فى العصر العثمانى، وحتى يظهر التناقض بوضوح. وهكذا فهو يكمل حديثه عن الفلاح فى العصر العثمانى بالقول : «فصار اليوم يكمل خراجه بقمحه، و فوله، وشعيه، وثوره الذى يحرق عليه، ويقرته الذى يشرب لبنها. وإن فضل عليه شيء بعد ذلك أدخلوه الحبس، وربما حبسوا امرأته وأولاده، وربما زوج الكاشف أو الأمير ابنة الفلاح لمن شاء بغير إذن أبويها، ليأخذ مهرها ويغلق به الخراج. وربما كان ذلك الخراج ليس عليه، إنما هو على ناس رحلوا من البلد من كثرة الظلم الذى قاسوه، وربما كان ذلك الخراج على العاطل الذى فى البلد لم يزرعه أحد، وربما كان خراج الأرض الشراق التى لم يصعد عليها الماء» (٣٢). وأحسب أن هذا النص يوضح لنا، بالإضافة إلى موقف الشعرانى الخاص، وحقيقة التطور السلبي لأوضاع المصريين تحت الحكم العثمانى.. حقيقة خطاب الشعرانى تجاه الدولة العثمانية مقارنة بالدولة المملوكية، على أساس أن حكمها هو المسئول عن هذا التطور السلبي.

وفى الإطار السابق نفسه، يذكر الشعرانى أنه سأل الشيخ الخواص عن أفعال أحد المتصوفة، فكانت إجابة الشيخ بأنه ما فعل ذلك إلا لكونه لا يدري بحقيقة ما يعانیه أهل بلده.. لاسيما الفلاحين.. من أهوال... ولو أنه زرع سنة واحدة طين الفلاحة، وأخذوا منه الخراج والمغارم، ولم يتركوا له شيئاً تأكله أولاده، لخرس ولم يقدر على التطق بكلمة، ولا قدر على نظم بيت واحد.. ثم تابع الشعرانى ذكر ما قاله الخواص من أن «من لم يعذر الفلاحين الآن فحكمه حكم البهائم.. وقد أدركت الناس فى زمن السلطان قايتباى (٣٣) يفضب أحدهم من أهل بلده، فيرحل، فتصير أهل البلاد يتقاتلون عليه، كل واحد يطلب أن يقيم عنده يقاسمه فى زرعه وبهائمه وماله، حتى لا يكاد يجد للغربة طعاماً. فصار اليوم كل فلاح خرج من بلده، يذوب كما يذوب الملح فى الماء، ويصير لا يداً فى البلاد، فلا يجد أحداً يأويه. ثم إذا رجع بعد طول الغربة، يرجع كلعناً كالقط الأجرب، لا يجد أحداً يسعى فى رده إلى وطنه. فلا حول ولا قوة إلا بالله». ويعقب الشعرانى على ذلك بتعقيب يعنى اتفاقه تماماً مع قول شيخه وآرائه، حين يقول : «فاعرف يا أخى زمانك، فإنه زمان ختام ذوى البيوت والمراتب» (٣٤).

ومرة أخرى يُوضح الشعرانى لنا قسوة العصر العثمانى، بالمقارنة بالعصر المملوكى، حين يتحدث عن موقف حدث معه، قائلاً: «وقفت مرة على خلبوص المغانى وهو يُضحك الناس. فقلت له الأدب ترك هذا فى هذا الزمان، لكثرة الغم الذى فيه الناس الآن. فقال لى: بل هو المطلوب من كل عارف فى هذا الزمان. فقلت: لماذا؟. فقال: لأنهم إذا سمعوا هذه السُخريات، إلتهوا عن ما هم فيه من الغم، وعن ما يقعون فيه من السخط على تقديرات ربهم من المظالم، وثقل الخراج، وإخراج صبيانهم إلى التجاريد إلى بحر الهند، وأمور يطول شرحها، ما خطرت لهم قط على بال. ولو لم يكن فى إضحاكهم إلا غيبتهم بذلك عن السخط على ربهم، لكان فى ذلك كفاية فى طلب ذلك منا ومن كل عارف» (٣٥).

ثم يضى الشعرانى فى نقده الخطير لعصر الدولة العثمانية فى مصر قائلاً: «كان سيدى على وفا، وسيدى عبد القادر الجيلى، وسيدى مدين وغيرهم، يلبس أحدهم كل بدلة بخمسمائة دينار وأكثر، وكانوا يأكلون الأطعمة الفاخرة فى أوانى الصينى، فإنهم كانوا فى زمن يحتمل ذلك.. فأين أنت منهم يا غارقاً فى ظلمة نفسه وهواها؟.. يا من هو فى زمان صار الحُكام يأخذون فيه خراج الأرض البائرة، ويأخذون الخراج من الفلاح مُضاعفاً حتى يبيع بهائمه وقمحه وأوزه ودجاجه، ويصير كلاً على الناس، أو يُدخلوه الحبس عن بقية خراج العاقل فى البلد، ولا يرحمونه ولو مات هو وأهله وأولاده. فاعرف زمانك يا أضل من البهائم» (٣٦).

والواقع أن كل هذه المقتطفات من خطاب الشعرانى، تُعبّر عن تطور ضخم - بل وربما ثورى - فى موقفه من الدولة العثمانية. فالصمت فى بداية الغزو قد انقلب إلى حديث جهورى يُوضح ظلم حكم الدولة العثمانية. والسكوت عن مدح الدولة المملوكية أو حتى إدانتها فى السابق، حل محلها مدح لها و«ترحم» على أيامها. والتبعية التامة لمن تحاملوا من شيوخه على الحكم المملوكى، يحل محله صداقة جديدة مع شيخ - وهو الشيخ الخواص - مُتعاطف للغاية مع الدولة المملوكية ومُناهض للدولة العثمانية. وسوء الحكم المملوكى، يتصاغر أمام قسوة وعُتف الحكم العثمانى.. وهكذا.

إذن لقد أصبح الشيخ فى مرحلة أشبه باستعادة «الماضى الجميل» فى مقابل «الحاضر الذمى». وتلك سمة تعكس قدراً من المقارنة، تلك المقارنة التى تعكس بدورها قدحاً فى «الحاضر العثمانى» لحساب مدح «الماضى المملوكى». فهل أفاق الشعراى - بعد هذه السنوات من التأيد - على صرخات المصريين من ظلم حكم الدولة العثمانية ؟. يبدو للباحث أن هذا الأمر صحيح، بشرط الوضع فى الاعتبار كل ما سبق أن ذكرناه عن حياة الشعراى حتى سنة ٩٣١ هـ / ١٥٢٤ م ؛ أى تبعيته لشيخه قبل استقلاله بأمره، والتناقض الذى وقع فيه فى فترة الغزو العثمانى لمصر، ثم الظروف السياسية التى مرت بها مصر حتى ذلك الوقت، وإنشائه للزاوية.

كان من الممكن أن يتحدث الشعراى عن سوء حكم الدولة العثمانية فقط. لكنه قد أثر عقد المقارنة بينها وبين الدولة المملوكية وذلك، على ما يبدو، من أجل إظهار الفرق الكبير والتناقض الضخم. ولقد كان «الحكم» فى النهاية - وكما هو واضح - لصالح الدولة المملوكية. بيد أن الشعراى لم يكتف بذلك، بل أعطانا المزيد من التفاصيل حول موقفه فى مؤلفاته التى كتبت منذ أوائل ثلاثينيات القرن العاشر الهجرى، فصاعداً. ففى كتاب «الكبريت الأحمر» يصف زمانه بأنه «محل ظهور العجائب، والأحوال الرديئة. وقد استوفينا غالب الأعمال التى أهلك الله بها الأمم السالفة، والقرون الماضية. وجلت بنا نياتنا، وتحكمت عمالنا فىنا بأعمالنا، وقد قرب إنشقاق الفجر الأخرى بقوة عسكر الظلم والظلال، وقبض العلوم عن العمل بها» (٣٧).

ولقد تناثرت أمثال هذه الأقوال فى مؤلفات الشعراى. مثال ذلك قوله : «هذا الزمان الفاتح لكل شر، والخاتم لكل خير» (٣٨). وقوله : «فإن الأمور كلها قد إنعكست إلى وراء، كما هو مُشاهد عند أرباب البصائر.. وأخذت الأمور كلها فى الطى بعد النشر». وقوله (٣٩) : «كان سيدى على الخواص يقول : اعذروا إخوانكم فى عدم صبرهم على ما يحصل لهم من الأذى فى ها الزمان، فإن الأحوال قد فسدت، و مراسم الأشياء قد تغيرت وتبدلت، واكتفى غالب الناس بالأقوال عن الأعمال، وعم البلاء كل شىء.. فبمن يقتدى المحجوب والحكم للأغلب» (٤٠). وقوله : «لأنا الآن فى دهليز القيامة، وقد خرج كل شىء عن موضوعه، ووُسد كل شىء إلى غير أهله لقرب الساعة، كما يُشاهد ذلك من كشف الله تعالى عن بصيرته..» (٤١).

وفى هذا الإطار أيضاً فسر الشعرانى معنى الحديث «سيأتى على الناس زمان يصير فيه الموت تحفة لكل مسلم»، بأن ذلك يعنى أن «الموت تحفة من لم يصبر على مرارة الزمان، وسنخط الأقدار» وقد أورد بعد ذلك ما يعنى أن زمانه ينطبق عليه هذا الوصف^(٤٢). بل ولقد اعتقد الشعرانى تماماً، ومنذ البداية، فى رأى القائل بأن مصر -وبعد أن تعرضت لبداية الخراب مع دخول السلطان سليم، وقتله لذوى البيوت فيها- وسوف تخرب خراباً وسيطاً فى سنة ٩٥٧ هـ، وأنها سوف تخرب خراباً شديداً أشد من ذلك فى سنة ٩٦٧ هـ، وأنه إذا كان «الخراب الوسيط قد حدث بالفعل فى الوقت المحدد له من قبل، فإن الخراب الأكبر سوف يحدث فى النهاية ويقت العلامة الرابعة». مرة أخرى يمكن القول أن خطاب الشعرانى قد تغير كثيراً جداً، بل وانقلب تماماً عما كان عليه من قبل. وإذا كان الخطاب - فى الأساس- فى قالب دينى، إلا أن البعد السياسى عابق فيه بشكل لا تخطئه عين الباحث مهما كانت إنتماءاته وأفكاره. إن «الزمان» الذى يتحدث عنه الشعرانى هو عصر «زمن» الدولة العثمانية، والصفات التى يصفه بها هى من السوء لدرجة لا يخطؤها أقل نظر، فهو زمان العجائب والفساد ونهاية كل خير وبداية كل شر، وهو عصر الغلبة والقوة.. بل وصل الأمر بالشعرانى إلى الحديث عن أن كل معطيات هذا الزمن تشير إلى أن وقت قيام الساعة (القيامة - الفجر الأخرى) قد أصبح وشيكاً^{١١}. والشئ نفسه يمكن قوله عن «تحكم العمال» و «تغير مراسم الأشياء وتبدلها» و«خروج كل شئ عن موضوعة».. فهى كلها أمور تصب فى نقد الدولة العثمانية لحساب زمن وعمل (حكام) ورسوم وأشياء تعود إلى عصر الدولة المملوكية.

ومن قبيل موقفه من الدولتين المملوكية والعثمانية، ما ذكره عن رأيه فى العلوم حيث يقول : «ومن شأن العبد الفقير أن يبدأ بالأهم من العلوم التى يحتاج إلى معرفتها، ويسأل عنها، ويقدر على أن يعمل بها. لأن الزمان لا يحتمل الإشتغال بغير الأهم. وقد أخبرنى شيخنا رضى الله عنه (أى الشيخ زكريا الأنصارى) عن طريق الكشف أن العلم أرفع مكثه فى القلوب من أول سنة ثلاث وعشرين وتسعمائة. فصارت القلوب ثمنة، ولا يجد له محلاً يقيم، لأنها مشغولة بالبلاء النازل عليها. ومن تكلم الآن فى العلم، إنما يتكلم فى علوم إكتسبها قبل السنة المذكورة»^(٤٣). ولقد تكرر مثل ذلك الوصف عند الشعرانى لأكثر من مرة^(٤٤).

إذن لقد وصل الأمر فى المقارنة بين الدولتين إلى قضية العلم. واختيار الشيخ - مرة أخرى - لسنة ٩٢٣ هـ هو اختيار ذات دلالة سياسية فى غاية الأهمية، باعتبارها السنة التى تم فيها الغزو العثمانى لمصر. ونكاد نقول أنه لا وجه للمقارنة هنا عند الشرعائى بين العصرين والدولتين. فالعلوم المهمة إنتهى زمنها مع بدء حكم الدولة العثمانية، ولم يعد من الممكن ولا المجدى البحث فيها أو الإستقصاء عنها، كما كان السلف يفعلون. فالجميع قد أصبحوا مهمومين من جراء ممارسات الحكم الجديد، وما أحله بالمصريين من بلاء. وهذا رأى لم ينسبه الشرعائى لنفسه فقط، بل نسبه - وهذا مهم للغاية - للشيخ زكريا الأنصارى أيضاً. ويبدو أن الأنصارى كان قد غير موقفه هو الآخر بعد الغزو. وهذا كله يعنى أن تحولات مهمة فى المواقف قد حدثت بعد التعرف عن قرب على طبيعة حكم الدولة الجديدة. إذن كان واقع الأمور بمثابة «صدمة» للشرعائى ولغيره فى تلك الفترة (٤٥).

وعلى الرغم من أهمية ما سبق كله، فإن القضية الأهم فى خطاب الشرعائى للدولة العثمانية إنما تمثل فى موقفه من نظام حكمها. يتحدث الشرعائى فى «لطائف المنن»، وبشكل مقتضب، عن أن الحكم بين الناس ينقسم إلى قسمين: فهناك «حكم بالشرعية»، وهناك «حكم بالسياسة». أما الذين يحكمون بالشرعية، فهم القضاة، وأما الذين يحكمون بالسياسة فهم «الحكام السياسيون» (٤٦).

وفى «البواقيت والجواهر» يتحدث الشرعائى بوضوح أكثر - نقلاً عن ابن عربى، ودفاعاً عنه، ونشراً لفكره - فيقول: «اعلم أن جميع الحدود التى حدها الله، أى قدرها فى هذه الدار، لا تخرج عن قسمين: قسم يسمى سياسة حكمية بكسر الحاء، وقسم يسمى شريعة. وكلاهما إنما جاء لمصلحة بقاء أعيان الممكنات فى هذه الدار وسلامتها من الفساد. فأما القسم الأول فطريقه الإلقاء، بمثابة الإلهام عندنا، وذلك لعدم وجود شريعة بين أظهر أهل ذلك الزمان. فكان الحق تعالى يلقى فى نظر نفوس الأكابر من الناس الحكمة، فيحددون الحدود، ويضعون النواميس فى كل مدينة وجهة وإقليم، بحسب المزاج الذى تقتضيه طباع تلك الناحية. فانهضت بذلك أموال الناس، ودماؤهم، وأهلهم، وأرحامهم، وأنسابهم، وسموها نواميس، ومعناها أسباب خير.. فهذه هى النواميس الحكمية، وضعها العقلاء عن الإلهام من الله تعالى من حيث لا يشعرون، لأجل مصالح العالم ونظمه وارتباطه» (٤٧).

كما سبق نستطيع القول أن الشعرانى كان يرى أن نظام الحكم ينقسم إلى قسمين: حكم بالشرعية، وحكم بالسياسة. أما الحكم بالسياسة، فينبع فى الأصل من «السياسة الحِكْمِيَّة» أو «الناموس الوضعى» من قبل نزول الأديان و«الشرائع الإلهية». والسؤال إذن: فماذا عن رأيه فى حالة استعمال الناس لـ «السياسة الحِكْمِيَّة» فى ظل وجود «الشرائع» عامة و «الشرعية الإسلامية» خاصة ؟.

إن الاجابة على هذا السؤال نعثر عليها فيما نقله - ونقلاً عن ابن عربى أيضاً، وكنوع من التقية حسبما نعتقد - حين يقول : «إنما يتعين استعمال النواميس الوضعية والقوانين السلطانية فى أيام الفترات، وذلك ليجمع الله تعالى باستعمالها شرع العالم.. وأما استعمال النواميس والقوانين فى زمن الشرائع، فلا ينبغى استعمالها إلا إن وافقت الشرائع، لأنه يُحرّم على كل حاكم أن يتعدى شريعة نبيه صلى الله عليه وسلم. قال تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون)» (٤٨).

إذن فالشعرانى يرى أن على الحاكم - أى حاكم - أن يحكم بالشرعية طالما كانت موجودة، وليس بالقوانين الوضعية التى يضعها السلاطين وأعوانهم. ومن الواضح أن هذا الرأى ينطبق على نظم الحكم الإسلامية عامة، ومن باب أولى نظام الحكم فى الدولة العثمانية بوجه خاص، والتى عاش الشعرانى فى كنفها معظم حياته، وكتب هذه الآراء فى عصرها، وهذا ما يتضح تماماً فيما جاء بكتابه «الجواهر و الدرر».

ففى ذكاء شديد وتقية واضحة، يتحدث الشعرانى قائلاً : «وسألت سيدى على الخواص عن قول بعض المحققين، إن الشأن الإلهى، أو الحكم، إذا وقع لا يرتفع، وأنه لا بد له من قائم يقوم به ما بقيت الدنيا، ونرى الوحى والأحكام ترتفع أيام الفترات. فما حقيقة هذا الأمر الذى لا يرتفع ؟. فقال رضى الله عنه: روح الوحى إنما هو ما فيه من جمع نظام العالم. فإذا فُقدت الشرائع، فالناموس قائم مقامها فى كل عصر فُقدت فيه، وهو المُعبر عنه الآن فى دولة بنى عثمان بالقانون. لكن جواز استعماله إنما هو فى بلاد ليس فيها شرائع. أما مثل مصر والشام وبغداد والمغرب ونحوها من بلاد الإسلام، فلا يجوز استعماله فيها لأنه غير معصوم، وربما كان واضعه ملوك الكفار» (٤٩).

لقد تناول الشعراني هنا قضية مهمة للغاية، وهى قضية الحكم بالشرعية الإسلامية، التى أهملت واستبعدت «فقدت» ليحل محلها «الناموس» أو «القانون»^(٥٠). ولقد كان رأى الشعراني - وشيخه الخواص - أن هذا الأمر «لا يجوز». وهذه «فتوى صوفية» مهمة للغاية، وتؤكد ما قلناه من قبل، كما تعكس رفضاً عميقاً لنظام الحكم العثماني الوضعي «الموضوع»، والذي «ربما كان واضعه ملوك الكفار». ومن ثم فأساس حكم الدولة العثمانية «باطل» لعدم انبثاقه من الشرعية الإسلامية بشكل مباشر. وأحسب أن هذا الرأى مهم للغاية، ويلتقى مع رأى بعض فقهاء مصر آنذاك، الذين اعتبروا «اليسق العثماني» هو «يسق الكفر»^(٥١). وهنا نعتز على أحد أسباب الالتقاء الفكرى بين الصوفية والفقهاء، وهو ما سيصل إلى «الإندماج» مع نهاية القرن السادس عشر.

ربما ظهر ما أوردناه عن هذه القضية على أنه رأى كل من ابن عربى والخواص، وليس رأى الشعراني. بل وربما شكك البعض فى تبنى الشعراني لهذا الرأى من الأساس، خاصة وأن خطاب الشعراني يحتوى من المتناقضات على الكثير، وهو ما أوضحناه من قبل، وسوف نتابع إيضاحه فيما بعد. والواقع أننا نعتبر هذه الآراء هى آراء الشعراني نفسه، بقدر ما هى آراء كل من ابن عربى والخواص. أما بالنسبة لابن عربى فثلاثة أمور مهمة :-

أولاً: أن الشعراني كان أحد أهم أتباع ابن عربى فى مصر، فى القرن السادس عشر. ومن ثم فقد دافع عنه فى الكثير من كتبه، بل ووضع بعض الكتب خصيصاً لهذا الهدف، مثل : «اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر» و «الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر» و «لواقح الأنوار القدسية فى مختصر الفتوحات المكية». ومن ثم فإن الشعراني كان تابعاً وتلميذاً لفكر ابن عربى، حتى فى شطحه الصوفى. ومن الطبيعى أن يوافق تماماً على آرائه الأخرى، ومنها قضية الحكم بالشرعية. والواقع أننا نستطيع القول أن تبنى التلميذ لآراء أستاذه فى مثل تلك الحالات، لا تنفى مسئولية التلميذ أيضاً عن آراء الأستاذ.

ثانياً : أن الشعراني، فيما نقله عن ابن عربي، إنما كان يختار ما يُريده من القضايا التي تخدم أهدافه في النهاية، سواء في الدفاع عن التصوف عامة، أو في الدفاع عن تصوف ابن عربي خاصة، أو في الدفاع عما يعتقده الشعراني نفسه. ومن ثم فإن اختياره لتلك القضية لم يأت من فراغ، لأنها ناقشت هماً من همومه التي لم يستطع التعبير عنها مباشرة بنفسه، فآثر - كنوع من التقية - أن يتناولها من خلال أحد المتصوفة القدماء. ولقد كان ابن عربي هو أفضل مثال لديه، لاسيما وأن العثمانيين أنفسهم يحترمون ابن عربي.

ثالثاً : أن مفهوم النقل عن القدماء لدى الشعراني، كان يعنى تفصيل ما كان مُجَمَّلاً^(٥٢) وتوضيح ما يحتاج لايضاح، وذلك للاستفادة منه بعد مرور زمن طويل على تأليفه^(٥٣). ولقد كان ذلك ينطبق على ما تدعو الحاجة إليه، ومنه ما قاله ابن عربي. بمعنى آخر، لم يكن النقل عند الشعراني هو مجرد سرد آراء القدماء فقط، بل لأن الوقت كان بحاجة إليه، بل وبحاجة إلى الإضافة عليه من خلال شرح متونه أو وضع الحواشي على المتن.. وهكذا^(٥٤). ومن هذا المنطلق فإن ما نقله عن ابن عربي لم يكن جُزْأفاً، وما أضافه إليه لم يأت من فراغ. إذن لقد أورد الشعراني ما قاله ابن عربي لاعتقاده بأنه مفيد ومهم، ويسرى على عصره، مثلما سرى على عصور سابقة. وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لما نقله الشعراني عن ابن عربي، فإن الأمر نفسه كان فيما رواه عن الشيخ على الخواص وذلك لعدة أسباب، هي كما يلي :

أولاً : أن الشعراني هو الذي طرح السؤال على الشيخ الخواص في البداية، بما يعنى أن قضية الحكم «باليسق» وإهمال الشريعة كانت تؤرق فكره، وينالها سخطة ورفضه، وإلا لما طرح السؤال في الأساس.

ثانياً : أن اختيار الشعراني لنموذج الخواص هو اختيار مهم في هذه الحالة، كما في غيرها. فالرجلين صديقين حميمين، وإن كان الشعراني قد اعتبر الخواص «سيد» وأستاذه المباشر. وهما يشتركان معاً في كل الآراء، ولا نعر على أى خلاف في الرأي.

بينهما، إلا فيما ندر؛ فرأى الأستاذ هو رأى التلميذ فى معظم الأحوال والعكس^(٥٥). وإذا كان التلميذ هو صاحب الأسئلة دائماً، فإن الشيخ هو صاحب الإجابة. وإذا كانت الإجابة من الشيخ مهمة، فإن السؤال فى حد ذاته مهماً أيضاً، لما يمثله من «رأى» لدى التلميذ الذى كانت لديه الإجابة نفسها تقريباً، من خلال قراءاته لابن عربى وغيره من قبل. وإن كانت فلسفة الخواص أعمق وأبعد مدى - رغم كونه أمياً^(٥٦) - حتى جعل الشعرانى كل مقولة له بمثابة «جوهرة» أو «درة».. فإن الشعرانى قد جعل من نفسه مستولاً عن صياغة تلك الفلسفة ونشرها بين الناس، بعد تهذيبها بأسلوبه، بل وربما تحميلها بالهدف المنوط بها عنده. ولكل ما سبق فمن المنطقى ألا يكتب الشعرانى عن الخواص رأياً لم يقتنع به شخصياً، بل الصحيح عندنا هو أنه - أى الشعرانى - اعتنق كل ما قال به الشيخ الخواص، ومنه رأيه فى الحكم بالقانون العثمانى.

ثالثاً: أن موقف الشعرانى من الدولة العثمانية كما عرضناه حتى الآن، يجعلنا نقبل تماماً باعتقاده فى صحة هذا رأى - بل وتبنيه - لاسيما وأن الشيخ كان ذكياً فى فصله بين خطاب الدولة وخطاب رموز الحكم بالدولة من البشر، بل وفصله ما بين خطاب السلطان وخطاب عمال السلطان. انظر مثلاً ما قاله عن سبب تأليفه لكتاب «تنبية المغترين فى القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر» حيث يذكر: «وكان من الباعث الأعظم لى على تأليف هذا الكتاب، ما رأيته من تفتيش جماعة مولانا السلطان سليمان بن عثمان.. على ما اختلسه العمال وغيرهم من ماله نصره الله. وما رأيت أحداً من علماء الشرع يفتش على ما اندرس من معالم أخلاق الشريعة المحمدية نصرة لرسول الله (ص) كما فعل جماعة مولانا نصره الله. فأخذتني الغيرة الإيمانية على الشريعة، وألفت هذا الكتاب»^(٥٧). فهنا يتضح بجلاء رأى الشعرانى فى أن أمور الشريعة قد أهملت وضاعت «اندرست» ولا يوجد من يهتم بها من العلماء، ناهيك عن الحكام. ولا يجب أن نغفل هنا ذكاه فى جمع المتناقضين. فجماعة السلطان «نصره الله» يبحثون على ما اختلس وضاع من ماله، لكن أحداً منهم لا يبحث عما نُسى أو أهمل من أمور الشريعة.

رابعاً : أن الشعرانى لو لم يقبل بهذا الرأى وغيره، أو لو أنه تراجع فيه .. لظهر ذلك فى كتابات أخرى. وهذا ما لم نعثر عليه فى مؤلفاته التى طالعناها. بل ولعل من الأجدى القول بأن الشعرانى كان بوسعه - فى حالة عدم اقتناعه بهذه الآراء التى نقلها عن الخواص وابن عربى - ألا يُوردها أساساً، أو على الأقل يُوردها فى إطار نقده ورفضه لها، وهذا ما لم يحدث أيضاً^(٥٨).

والخلاصة، أن الشعرانى أورد ما أورده عن نظام الحكم العثمانى، بناءً على اقتناع تام منه به. أما اعتماده على ابن عربى والخواص، فكان نوعاً من «التقية السياسية»، بالإضافة إلى ما لديهما من آراء تتناسب وأرائه فى القضية.

★ ★ ★ ★

هكذا عرضنا لموقف الشعرانى من الدولتين المملوكية والعثمانية، واتضح لنا معارضته ونقده للثانية، و«حنينه» وسكوته الأقرب إلى المدح للأولى. وأحسب أن بعض التساؤلات تبقى مهمة فى القضية. فهل يعنى نقد الشعرانى للدولة العثمانية ضرورة مدحه للدولة المملوكية ؟. ثم ما هى الأسس التى بنى عليها الشعرانى نقده أو مدحه ؟. وهل للوعى بمفهوم «الوطن» دور فى ذلك ؟. بل هل هناك علاقة بين موقف الشعرانى هذا، وبين قضية الوعى بهوم المصريين وقضاياهم آنذاك ؟. وأخيراً، ما العوامل التى جعلته قادراً على طرح هذه الأفكار، منذ مرحلة مبكرة، واستمراره عليها حتى وفاته ؟.

إن اعتقادنا هو أن الشعرانى مدح الدولة المملوكية، وبدرجة ربما لم يقصدها. ولكن طبيعة الغاية التى تغياها - وهى إظهار سوء الدولة العثمانية^(٥٩) - قد فرضت عليه التوسل بوسيلة المقارنة. والمقارنة هنا لاتعنى أن الدولة المملوكية فى نظره كانت مثالية، بل تعنى أنها كانت أخف وطأة كثيراً، إذا ما قورنت بالدولة العثمانية. لقد كان فيها الظلم وفيها الكثير من العيوب، لكنها أيضاً كانت بها بعض المميزات، وعلى الأقل - من وجهة نظره - كانت تحكم بالشرعية الإسلامية لا بالقانون «اليسق» الذى لايعتمد على الشريعة، بل وربما وضعه «الكفار».

ونعتقد أيضاً بأن «الحنين للماضى» ببعض مُميزاته، أمام «رفض الحاضر» بكل قسوته وعيوبه، لاسيما الشك الدينى فيه.. قد لعبا دوراً مهماً فى تشكيل آراء الشعرانى وصياغتها حول موقفه من الدولتين. فالإنسان - بشكل عام - لديه خاصية الحنين

للماضى ومدحه على حساب حاضره. أما بالنسبة للصوفية فى ذلك الوقت، فالماضى دائماً شبه مقدس، والحاضر دائماً محل الإتهام^(٦٠). والشعرانى فى ذلك لم يشذ عن معاصريه بشكل عام، والصوفية بشكل خاص^(٦١). فإذا وعينا هذه الحقيقة، أدركنا أحد أسباب مدح الشعرانى للماضى (الذى كان مملوكياً فى معظمه لديه) وذمه للحاضر (الذى كان عثمانياً). وهكذا فما بين الحنين للماضى والسخط على الحاضر، وما بين استخدام وسيلة المقارنة بين الدولة العثمانية (الحاضر) والدولة المملوكية (الماضى).. جاء الموقف من الدولة المملوكية منحازاً، ربما بدرجة لم يقصدها الشعرانى نفسه، ولكنه بالتأكيد كان يعنى ما يقول فى نقد الدولة العثمانية.

يبد أن أحكام الشعرانى لم تعتمد فقط على قضية «الحنين» وأسلوب «المقارنة». ولكنها انطلقت من قضية جوهرية لديه، وهى قضية الحكم بالشريعة الإسلامية من عدمه.

فالشعرانى بحكم كونه قد تلقى تعليماً دينياً صرفاً، وأوغل فى التصوف إغلاً عميقاً.. كانت الكثير من أحكامه تنطلق من الأساس الدينى القائل بأن كل أمور الدنيا يجب أن تدور تماماً فى إطار الشريعة الإسلامية (القرآن - الحديث - اجتهادات أهل المذاهب الأربعة ومن جاء بعدهم). وكما رأينا، كانت القضية مقلقة، بل ومزعجة له^(٦٢).

يبد أننا هنا نجد أنفسنا أمام تساؤل جديد، دفعنا إليه الشعرانى نفسه بإثارته هذه القضية. فهل يمكن القول أن عدم تطبيق الدولة العثمانية للشريعة الإسلامية - وفقاً لرأيه - سبقه من قبل تطبيق الدولة المملوكية لها؟ لا نجد لديه إجابة واضحة عن هذا السؤال، فيما وقع تحت أيدينا من مؤلفاته. فإجابته عن الجزء الأول من السؤال واضحة وذكرناها، أما ما يتصل بالدولة المملوكية فالأمر غير واضح البتة، وكل ما هنالك هو حديث عام عن الشريعة، من حيث قدسيته وأوامرها ونواهيها ومراتبها.. إلخ^(٦٣) وربما كان فى مؤلفاته التى لم نُطالعها بعد ما يضيف الجديد إلى هذه الجزئية المهمة.

إن ما يذكره الكثير من المؤرخين والمفكرين ونعرفه، هو أن الحكم فى مصر - منذ عهد الطولونيين - قام على الغلبة والقوة، وقد استمر ذلك حتى عصر المماليك^(٦٤). بل ولقد حصل العثمانيون على حكم مصر بالقوة والتغلب على المماليك. أما مفهوم الحكومة فقد أصبح مفهوماً مدنياً مع تطبيقه بعض أحكام الشريعة^(٦٥).. يستوى فى ذلك

المماليك والعثمانيين. وإذا كان العثمانيون قد أحدثوا تغييرات مهمة فى مصر - لاسيما فى القضاء - فإن الحكم المملوكى من قبل كان قد أوصل الأمور إلى درجة هائلة من التدهور، خاصة فى مجال القضاء الذى أصبح الحصول على مناصبه مجالاً للتلاعب بالمشايخ المصريين، ووسيلة لابتزاز أموالهم فى صورة رشاوى^(٦٦). ومن ثم فإن ما يذكره الشرعائى من نقد للدولة العثمانية، حول قضية الشريعة، لا نستطيع متابعتها فيه تماماً، مع بقاء علامات استفهام حول صمته فى هذه القضية بخصوص الدولة المملوكية.

إن الأمر الذى يمكن وضعه فى الاعتبار هنا، ونعتبره أحد أسباب موقف الشرعائى الناقد والناقم، هو أن الدولة العثمانية كانت قادرة على فرض قانونها و نظامها بالقوة تجاه الجميع، لاسيما بعد سنة ٩٣١ هـ (حيث صدور قانون نامه مصر)، هذا فى حين لم تستطع الدولة المملوكية فعل ذلك من قبل، خاصة تجاه الصوفية. ومن يُعْن النظر فى تراجم الشرعائى لمشايخ التصوف فى العصر المملوكى، يعثر على حقيقة مهمة، وهى أنه على الرغم من افتئات المماليك على المصريين، إلا أنهم كانوا يخضعون للمتصوفة فى الكثير من الأحيان بشكل مثير. ولقد كان هذا الأمر مما يُرضى المتصوفة كثيراً^(٦٧).

لقد كان الصوفية قادرين، فى كثير من الحالات، على إفراغ جام غضبهم على المماليك، وعلى ممارسة النهى عن المنكر، بل وعلى صب لعنتهم على السلاطين فمن دونهم، وفى وجوههم. ولقد سمع الشرعائى عن ذلك كثيراً، ورآه بعينه أحياناً من خلال قُربه لكبار المشايخ مثل: الشيخ زكريا الأنصارى، والشيخ الديروطى، والدشوطى وغيرهم^(٦٨). ومع مجيء الحكم العثمانى تغيرت الأمور كثيراً، ولم يعد للصوفية ما كان لهم من قبل من القدرة على ممارسة النفوذ السياسى والضغط على السلطة بكل مستوياتها، وسوف نرى ذلك جلياً فى الفصلين التاليين. وما نريد أن نُؤكد هنا هو أن «القهر» العثمانى للصوفية فى بداية العصر العثمانى على الأقل، كان لابد أن يتعكس على موقفهم من الدولة العثمانية. وهكذا نستطيع فهم أحد الأسس أو الدوافع المهمة التى صنعت خطاب الشرعائى ورأيه فى الدولتين المملوكية والعثمانية.

★ ★ ★ ★

إن ما سبق يجعلنا نطرح سؤالاً آخر قد تكون له أهميته. فهل جاء خطاب الشعراني وموقفه نتيجة وعيه ببلده، أم أن الأمر لم يرتبط عنده إلا بالوعى بأبناء بلده ؟. وربما كان بإمكاننا أن نطرح السؤال بمعنى آخر أكثر حداثة : فهل كان لدى الشيخ وعياً بمفهوم «الوطن» ؟ (٦٩).

الواقع أن هناك الكثير من العبارات في بعض مؤلفات الشيخ، والتي جاء فيها مصطلح «الوطن». فعندما يتحدث عن سوء حالة الفلاح المصرى فى عصره، وهروبه من بلده وتركه الأرض بسبب عدم قدرته على تحمل أعبائها، ثم فشله فى إيجاد مأوى لنفسه بعد الهرب من بلده، ومن ثم اضطراره للعودة إليها من جديد.. نجده يتبع ذلك بالقول : «ثم إذا رجع بعد طول الغربة، يرجع كالحائناً كالقط الأجرب، لا يجد أحداً يسعى فى رده إلى وطنه» (٧٠).

وفى حديثه عن صفات المريد الحق، يقول أن إحداها «أن لا يحن قط إلى وطنه وبلاده وأصحابه وأولاده». وعندما يتحدث عن نفسه، مادحاً لها، يقول أن من شيمه عدم التأخر عن إغاثة الملهوف أو المكروب «كمن طلبه ظالم ليأخذ ماله، أو يُخرجه من وطنه». وفى حديثه عن تغيير المنكر ودرجاته، يذكر أن الإنسان من حقه أن يُغير المنكر بقلبه فقط، إن هو خاف «من قتل، أو جرح، أو إخراج من وطن» (٧١). وفى حديثه عن الشيخ أبو الحسن الجمال يقول : «كان أصله من واسط. سكن رضى الله عنه مصر واستوطنها، ومات بها» (٧٢).

وفى إطار نقده للزمان وبيان اضطراب أموره، يُشبه من يريد إعادة الناس إلى حالة النظام، بمن يريد لم شمل الحجاج وإعادتهم إلى ما كانوا عليه من نظام أثناء حجهم «بعد أن رجعوا من سفرهم وأشرفوا على أوطانهم» (٧٣). وعندما يتحدث عن الشيخ يحيى الصنائفىرى نجده يكتب : «وكان عالماً صالحاً تقصده الناس بالزيارات من سائر الأقطار» (٧٤). بل ويورد الشعرانى الحديث الضعيف القائل : «حُب الوطن من الإيمان» (٧٥).

الواقع أن الإقتباسات السابقة توضح أن الشعرانى قد استخدم مصطلح الوطن فى أكثر من مناسبة، باعتباره المكان الذى ينتمى إليه الإنسان بالمولد أو بالسكنى أو بالأهل

والأصدقاء، والذي فيه يُمارس الإنسان نشاطه المعهود والضرورى من أجل لقمة العيش أو أداء أى دور أو رسالة فى الحياة، وأن هذا الوطن قد يكون القرية أو الحى أو المدينة أو المصر بأكمله. إنه هو «البلد» أو المكان - الضيق أو الواسع - الذى يعيش به الإنسان ويرتاح فيه ويحن إليه، ويخشى من إخراجه منه، ويُعتبر حبه له بمثابة نوع من أنواع الإيمان. إنه إذن «الوطن الدنيوى» بكل ما تعنيه الكلمة من معان، والذي كان الشعراى - على حد اعتقادنا - على وعى به.

فإذا كان الشعراى على وعى بالوطن، فهل تحول هذا الوعى إلى «إيمان» بالوطن كما نعرفه الآن؟ الحقيقة أن الإجابة على ذلك السؤال ستكون بالنفى. والنفى هنا لا يتصل بقضية «الإلتواء أو عدم الإلتواء»، بل يعود إلى سبب آخر بعيد كل البعد عن ذلك. فالسبب الرئيسى يعود إلى ذلك البعد الدينى / الصوفى المتجذر بعمق عند الشعراى، والذي أدى إلى تناقض مفهوم الوطن عنده فى النهاية، بل وإلى عدم نُضج وعيه بالوطن. إن كل كتابات الشعراى دارت فى دائرة السلف الذين اعتبرهم دائماً «صالحين». بل إن مُحاولاته التجديدية، التى طالما تحدث عنها، لم تخرج غالباً عن دائرة السلف فى النهاية. ولما كان مفهوم «السلف الصوفى» للوطن مفهوماً دنيوياً ودينياً بل وأخروياً، فقد جذب هذا المفهوم الشعراى إليه فى النهاية، ليتوزع وعيه بالوطن فى اتجاهين: «الوطن الدنيوى» و «الوطن الدينى / الأخروى». وإذا كان الوعى بالوطن «مصر» موجوداً فى إطار «الوطن الدنيوى» - بل وعلى رأسه - فإن «الوطن الدينى / الأخروى» بقى باعتباره «الحقيقة الكبرى» التى تستحق الإهتمام بها، والتى تُجِب ما عداها من حقائق. ولعل الإشارات التالية توضح هذه الجزئية عند الشعراى.

ففى حديثه عن أبى العباس المرسى نجاهه وقد كتب: «الزاهد غريب فى الدنيا لأن الآخرة وطنه»^(٧٦). بل لقد عقب على حديث «حب الوطن من الإيمان» بالقول: «وقال بعضهم: المراد بالوطن هنا هو الجنة، لأنها الوطن الحقيقى»^(٧٧). ثم هو يورد أيضاً الحديث القائل: «البلاد بلاد الله، والعباد عباد الله، فأى موضع رأيت فيه رفقا فاقم»^(٧٨). وأخيراً فإنه يأخذ برأى الشيخ أبو المواهب الشاذلى القائل بأنه «إذا بلغ العارف الكمال فى العرفان، صار غريباً فى الأكوان، لا يعرفه إلا من أشرف على مقامه»، ثم يستشهد له ببيت شعر يقول:

وما غربة الأوطان في شقة النوى ولكنها والله في عدم الشكل (٧٩)
الخلاصة أن الشعراني كان لديه وعياً بـ «الوطن الديني»، ولكنه كان لديه إيماناً
بـ «الوطن الديني والأخروي». والوعى بالوطن الديني طال مصر في الأساس. أما
الإيمان بالوطن الديني والأخروي، فكان بلا حدود ولا قيود، حيث طال كل «بلاد الله»
كما طال الأخيرة.

على أننا لا يجب أن نُقلل من قضية «الوعى بالوطن» لدى الشعراني، طالما وضعنا
في اعتبارنا تلك الجذور الدينية العميقة والتراثية التي انطلق منها، وأيضاً ظروف ذلك
العصر ومفاهيمه. ولعل وعى الشعراني بهموم المصريين وقضاياهم ومشاركته لهم فيها،
ودون سواهم، كان جزءاً مهماً من ذلك «الوعى» في إحدى أهم لحظات تحوله إلى ممارسة
عملية وإيجابية.

وإذا كنا قد طرحنا السؤال الخاص بمدى وعى الشعراني بهموم أبناء وطنه «المصريين»
في إطار تساؤلاتنا السابقة، فإننا نترجى الإجابة عليه إلى موضع لاحق، لاسيما وأنه
من القضايا الجوهرية في ممارسة الشعراني لعلاقته بالسلطة وخطابه إليها. ونكتفي هنا
بتأكيد وعى الرجل بقضايا أبناء «وطنه». هذا وإن كانت ممارساته العملية وأفكاره سوف
تُمر بتطورات عديدة في هذه القضية، بما يتناسب وظروفه الشخصية من ناحية، وتطورات
الأمر في مصر من ناحية أخرى.

★ ★ ★ ★

تبقى إذن الإجابة على السؤال الأخير حول العوامل التي جعلت الشعراني قادراً
على طرح مثل هذه الأفكار - حول الدولتين المملوكية والعثمانية - منذ مرحلة مبكرة،
واستمراره عليها حتى وفاته، وبدرجة كبيرة من التناسق وعدم التناقض غير المعهودين
في خطابه السياسي. إن هذا الأمر - فيما نعتقد - يمكن فهمه من خلال تقسيم خطاب
الشعراني السياسي، من حيث فحواه ومضمونه، إلى قسمين رئيسيين:

أولاً : - الخطاب الخاص: وهو الخطاب الذي ذكر فيه وقائع محددة وأشخاص
معينين. ولقد كان لهذا الخطاب خطورته، ولذلك لم يُقدم عليه الشعراني في البداية.
وعندما أقدم عليه، لم يكن هذا الخطاب متناسقاً ولا صادقاً تماماً، بل كان نسبياً ومتناقضاً
ومُكذّباً بعضه بعضاً أحياناً. لقد كان خطاباً «سياً» بما لهذا المصطلح من معان عند
الشعراني.

ثانياً :- الخطاب العام: وهو الخطاب الذى لم يذكر فيه الشعرانى أحداً من الحكام بالتحديد، بداية من السلطان فمن دونه. لذلك قال الرجل رأيته بنوع من الصراحة دون خوف. ونلاحظ أن هذا الخطاب جاء متناسقاً - إلى حد كبير - مع بعضه البعض فى كلياته وجزئياته، كما أنه كان خطاباً مُستمرّاً وليس مُنقطعاً.

وانطلاقاً من هذا التقسيم نستطيع القول بأن خطاب الشعرانى - وكذلك موقفه من الدولتين المملوكية والعثمانية - يأتى فى إطار «الخطاب العام». فهو لم يذكر أحداً بشخصه من الحكام، وإن كان خطابه قد طال الجميع بشكل عام. وهو لم يقدح فى الدولة العثمانية - من حيث وجودها فى مصر وحكمها لها - بشكل مُباشر، لا ولم يفعل ذلك فى مدحه الدولة المملوكية، بل استخدم كثيراً مُصطلح «كان». والمعنى واضح، والهدف كان من اليسير فهمه آنذاك من كل المعاصرين من المصريين عامة والصوفية بشكل خاص، لاسيما مع تكرار الشعرانى لكلمات مثل «فافهم» و «فاتعظ» و «يا أضل من الأنعام».

صفوة القول هو أن قدح الدولة العثمانية ونقدها فى إطار الخطاب العام، وبشكل غير مباشر، ومن خلال الإعتماد على أسلوب المقارنة مع الدولة المملوكية.. هو أسلوب الخطاب الذى لجأ إليه الشعرانى، وتمكن به من الإستمرار. ولعل صلاحية هذه الوسيلة آنذاك، هو ما جعلها تستمر وتتطور وتصل حتى عصرنا الراهن، وأزعم أننا - بعد التحليل وإمعان النظر - نستطيع العثور عليها فى الخطاب الدينى والصوفى على كل المستويات، خاصة غير الرسمية.



هوامش الفصل الثالث

- (١) هناك عدة اتجاهات لتحديد معنى «الدولة». فالبعض يرى أن الدولة تعنى التداول والتغير فى النظم والمهود، وهو المعنى الذى جاء فى كتابات التراث الإسلامى. وهناك من يرى أنها تعنى شعباً يسكن إقليمًا، وتنظم شؤونه حكومة بما يتضمنه ذلك من صفات الثبات والديمومة. انظر: نصر محمد عارف: مرجع سابق، ص ٨٦.
- (٢) تختلف آراء الباحثين حول ما إذا كانت السيطرة العثمانية على مصر تعد بمثابة فتح أو غزو واحتلال. أما أكثرية الآراء فتقول بأنه فتح، على اعتبار أن العثمانيين كانوا مسلمين كالمصريين. والباحث يعتقد أن الوجود العثماني كان غزواً، وأن الفتح لم يحدث إلا مرة واحدة، عندما دخل المسلمون والإسلام مصر بقيادة عمرو بن العاص. راجع للمزيد: محمد صبرى الدالى: دور المتصوفة فى تاريخ مصر، ص ٧٩.
- (٣) للمزيد عن هذا الأمر راجع بحثنا سابق الذكر عن: المشايخ والغزو العثماني لمصر، ص ١٥-٢١، ٢٨، ٣٩.
- (٤) راجع ترجمات الشعراني لهؤلاء المشايخ فى كتابه «الطبقات الكبرى» الجزء الثانى، حيث ترجم لابن عنان من ص ١٠٧-١١٠، ولزكريا الأنصارى من ص ١١١-١١٣، وللدشوطى من ص ١٢٤-١٢٦، ولأمين الدين من ص ١٣١-١٣٢. هذا بخلاف عشرات - بل ومئات - الصفحات التى توزعت بين كتبه عن هؤلاء الثلاثة ولم يخل منه مؤلف له. أما الجارحى فقد وقعت ترجمته فى حوالى صفحة واحدة ما بين ص ١١٧، ١١٨.
- (٥) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٠٩.
- (٦) المصدر السابق، ص ١١٠.
- (٧) ابن اياس: بدائع الزهور، ج ٤، ص ٤٥٧.
- (٨) المصدر السابق، ص ٣٨٣.
- (٩) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٠٧.
- (١٠) الشعراني: الطبقات الصغرى، ص ٢٨.
- (١١) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٣.
- (١٢) المصدر نفسه، ص ١٢٧.
- (١٣) المصدر نفسه، ص ١٣٤.
- (١٤) المصدر نفسه، ص ١٦٩.
- (١٥) شمس الدين محمد بن طولون: مفاكهة الخلان فى حوادث الزمان، تحقيق: محمد مصطفى، القسم الثانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤، ص ٢٨.

(١٦) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣١. ومن الجدير ذكره أن هناك أيضاً من عارضوا نبوءة الشيخ جلال الدين السيوطى التى حاول الشعرانى والشيخ أمين الدين الترويج لها. على أن هذه المعارضة لم تكن من قبيل الوقوف مع الغورى بقدر ما كانت من قبيل التشكيك فى صدق السيوطى والإتكاف عليه. انظر: الطبقات الصغرى، ص ٢٨.

(١٧) نرى ذلك فى الكثير من الأمور. وفى حالتنا هذه بالذات نجد السلطان طومان يحضر الصلاة على الشيخ محمد ابن عنان بعد موته فوصار يكشف رجل الرجل ويُمِرغ خدوده عليها. الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١٠.

(١٨) الشعرانى: لطائف المتن، ص ٦٦.

(١٩) إن المتابع لما كتبه الشعرانى يجده وقد اقترب أحياناً من رأى ابن إياس فى العُثمانيين، وما كتبه عنهم. فهو يتحدث عن أن العثمانيين عندما قتلوا الغورى، دخلت عساكرهم مصر و صاروا يحرقون أبواب بيوت الجراكسة، ويقتلونهم، ويسبون حريمهم. الطبقات الصغرى، ص ٢٨.

(٢٠) المصدر السابق، الصفحة نفسها،

(٢١) فى تلخيص دقيق يُجمل الدكتور محمود اسماعيل مراحل تطور التصوف بإيجابياته وسلبياته حتى القرن السابع الهجرى تقريباً كما يلى: «خلال القرون الستة الأولى من التاريخ الهجرى، تجلبت ايجابيات التصوف حين كان نزعة للزهد والتقى فى مبدأ نشأته، ودعوة لمقاومة مفسد النزعة الدنيوية التى غمرت العالم الإسلامى بعد الفتوحات... على أن هذه المفسدات التى تصدى لها المتصوفة خلال القرنين الهجريين الأولين لم تكن ذات طابع أخلاقى بقدر ما كانت تعبر عن ظروف إجتماعية وسياسية تمثلت فى ظهور اتجاهات دنيوية على حساب الدين، وفُرقة سياسية عبرت عنها الفرق التى نشأت إبان الفتنة الكبرى.. وحين تفاقمت المشكلات السياسية والإجتماعية فى العصر الأموى، تحول التصوف من كونه نزعة فردية للزهد إلى حركة جماعية ذات أطر فكرية.. وفى القرن الثالث الهجرى إبتكست إصلاحات الثورة العباسية فتحول التصوف إلى أيديولوجية ثورية تناهض الفوضى السياسية والتسلط العسكرى وتنطوى على أبعاد إجتماعية.. تلت ذلك مرحلة شكل التصوف إبانها تياراً إنسانياً يدعو إلى التوفيق بين سائر القوى السياسية الدينية المتصارعة، بل تطلع إلى ما هو أبعد من ذلك، فاستهدف المصالحة بين الأديان.. وحين إبتكست هذه النهضة بابتكاس الصحوة الإقتصادية حول منتصف القرن الخامس الهجرى.. تحول التصوف إلى حالة من الإغتراب، فنحن نحواً غيبياً متأثراً فى ذلك بالأفلاطونية المحدثة.. وحين حُسم الصراع الإجتماعى فى القرن السادس الهجرى لصالح الإقطاعية العسكرية، صار التصوف أيديولوجية شعبية، وأصبح غطاءً فكرياً للنظم الإقطاعية العسكرية التى ناهضت النزعات العقلانية لصالح الخرافة والشعوذة، فقتلت الطرقية بظاهرها السلبية المُعبرة عن إنحطاط الحضارة العربية الإسلامية». وأحسب أن ما نتحدث عنه الآن إنما كان إستمراراً لما سبق تماماً. انظر د. محمود اسماعيل: دراسات فى الفكر والتاريخ الإسلامى، القاهرة، سينا للنشر، ط ١، ١٩٩٤، ص ٦٩ - ٧١.

- (٢٢) الشعراني: الأنوار القدسية، ج ١، ص ١٣٩ وغيرها من الصفحات. وراجع أيضاً ما ذكره من أحاديث القدسية ومنها «الإيمان بالقدر نظام التوحيد، وهو يذهب الهم والحزن» وأيضاً «القدسية الذين يقولون الخير والشر بأيدينا، ليس لهم في شفاعتى نصيب، ولا أنا منهم ولا هم منى».
- الشعراني: البدر المنير فى غريب أحاديث البشير النذير، تعليق: عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٦، ص ٩٥، ١٠٥.
- (٢٣) الشعراني: الأنوار القدسية، ج ١، ص ١٢١.
- (٢٤) الشعراني: لطائف المنن، ص ٤٦.
- (٢٥) الشعراني: الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج ٢، ص ١٤٥.
- (٢٦) الشعراني: الميزان الكبرى، ج ١، ص ٥٢، ٥٤، ٥٩، وغيرها من الصفحات.
- (٢٧) المصدر السابق، ص ٥١. وقد ذكر الشعراني: «وقد أوضحت ذلك فى خطبة كتاب المنهج المبين فى بيان أدلة المجتهدين».
- (٢٨) راجع للمزيد: محمد بن أبى السرور البكرى: الكواكب السائرة فى اختبار مصر والقاهرة، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٥٢٣ تاريخ، ورقة ٢١ (ب). أحمد شلبى عبد الغنى: أوضح الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة من الوزراء والباشا، تحقيق: د. عبد الرحيم عبد الرحمن، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٨، ص ١٠٣. قانون نامه مصر، ترجمة وتعليق: د. أحمد فؤاد متولى، القاهرة، د. ت. ط، ص ٤ - ٧ من المقدمة.
- (٢٩) د. زكى مبارك: التصوف الإسلامى، ج ٢، ص ٣٠٩.
- (٣٠) الكلمة فى الأصل الموجود بالكتاب المنشور وردت فوراً. ولقد اتبعنا ذلك التغير فى بعض الكلمات الأخرى مثل «البائرة» بدلاً من «البائرة».. وهكذا.
- (٣١) الشعراني: البحر المورود فى الموائيق والمعهود، ص ٩١. وهنا نذكر بأن هذا الكتاب - ووفقاً لما ذكرنا فى الملحق بآخر الدراسة - يعود فى تأليفه إلى حدود سنة ٩٣٣ هـ.
- (٣٢) الشعراني: المصدر السابق، الصفحة نفسها.
- (٣٣) السلطان قايتباى، هو أحد سلاطين دولة المماليك البرجية، وحكم مصر فى الفترة من (٨٧٢ - ٩٠١ هـ / ١٤٦٧-١٤٩٦ م).
- (٣٤) الشعراني: البحر المورود فى الموائيق والمعهود، ص ٩١. ولقد جاءت صيغة سؤال الشعراني للخواص هكذا: «ياسيدى ايش هذا الكلام الذى لفلان فى الطريق؟». أما إجابة الشيخ فقد بدأت بالقول «يا أنسى ما خلاه يتكلم إلا كونه يأكل من قنة محلوله..».
- (٣٥) المصدر السابق، ص ٤٥. على أن هذا يجعلنا نتساءل عن علاقة المصريين بالتجاريد إلى بحر الهند أو علاقتهم بها. وعن مدى وجود دور عسكري لهم فيها.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١١. ومن الجدير ذكره أن ما يذكره الشعراني هنا يتناقض وما يعتقده الكثير من الباحثين في العصر العثماني. وعلى سبيل المثال فإن «وتر» يتحدث عن أن ما عاناه المصريون من الحكم العثماني كان أقل مما عانوه من الحكم المملوكي في عقود الأخيرة. ويحق لنا أن نتساءل: هل كان لما قاله الشعراني مصداقية حقيقية في الواقع المملوكي، أم أنه فقط كان محاولة لتحسين صورة الماضي في مقابل الإساءة للحاضر الذي كان يعيشه؟ انظر:

Winter, op.cit, p. 24,25.

(٣٧) الشعراني: الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، ص ٢٧٧. ومُصطلح «الظلال» عند الصوفية يعنى الظلمة. لأن الظل هو وجود الراحة، ولكن هذه الراحة بسبب عدم التعرض لنور الله الساطع القوي، وذلك بسبب الحجب. ولقد استعمله الشعراني هنا بمعنى الظلام والإظلام. انظر: د. حسن الشرقاوى: مُعجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار، ط ١، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٢٠٣.

(٣٨) الشعراني: الأنوار القدسية، ج ٢، ص ١١٩.

(٣٩) الشعراني: البحر المورود، ص ٩٨، ١٣١، ١٣٢.

(٤٠) الشعراني: لطائف المتن، ص ٣٤٨.

(٤١) الشعراني: الأنوار القدسية، ج ٢، ص ٥٩، ٦٠.

(٤٢) يذكر الشعراني أن «مُسلمى الجان» قد أرسلوا إليه مجموعة من الأسئلة الغريبة، والتي طلبوا منه الإجابة عليها إجابات تختلف عن إجابات الفقهاء ١١. وعلى أية حال فقد كان هذا السؤال هو أحد تلك الأسئلة التي أجاب عنها. الشعراني: كشف الحجاب والران عن وجه أسئلة الجان، نُشر بإشراف: عبد الرحمن حسن محمود، القاهرة، عالم الفكر، ط ١، ١٩٩٣، ص ١١٩، ٥. ومن الضروري أن نلاحظ أن ورود الأسئلة للشعراني كانت في ليلة الثلاثاء السادس والعشرين من رجب سنة خمس وخمسين وتسعمائة. وهذا يعنى أن رأى الشعراني في عصره لم يتغير رغم مرور الزمن.

(٤٣) انظر على سبيل المثال:- الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ١، ص ١٠٣، ١٠٤. والكشف عند الصوفية هو: كشف الحجاب، وروية الأشياء والحقائق روية معنوية، لا حسية. أى رؤيتها بعين البصيرة، لا بعين البصر، وبالثفت والروح، لا بالإجتهد والأدلة كما هو عند علماء الحقيقة. انظر: د. حسن الشرقاوى: مصدر سابق، ص ٤٢. عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ١٥٢.

(٤٤) من ذلك قوله: «وغاية أهل هذا الزمان فهم ما قاله المتقدمون، لاسيما والقلوب مشغولة بالبلاء النازل والدين المائل». وقوله: «والزمان لا يحمل أكثر من ذلك كما هو مُشاهد. ولا يُكابر في ذلك إلا أعمى القلب، لأنه مُكابر في المحسوس». الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ١، ص ٧٥، ٧٦.

(٤٥) نود الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من أن الأستاذ «مايكل ويتتر» قد ألح بشكل خاطف إلى أن الآراء السياسية للشعراني يمكن العثور عليها من مثل تلك الأقوال، إلا أنه يرى أن إشارة الشعراني لسنة ٩٢٣ هـ «ربما» تعنى إشارة خفية «للفتح» العثماني لمصر، بل ولقد عاد للقول بأن ذلك «غير مؤكد». والواقع أننا وبناء على ما ذكرناه في المتن، نختلف مع ويتتر في ذلك، حيث نعتقد بأن استخدام الشعراني لتلك السنة بالتحديد، يعنى تماماً ربطها بـ «الغزو» العثماني لمصر. وعلى أية حال فإن ما نود قوله أيضاً - وبعد مطالعنا لدراسة ويتتر- أنها قد طرحت الكثير من مقولات الشعراني كما هي دون التعمق كثيراً فيما وراءها من آراء، بل ودون محاولة فهم تلك الآراء في سياقها التاريخي أو ربطها بتطور أوضاع الشيخ الفكرية والدينية والاجتماعية والاقتصادية. ومن ثم فعلى الرغم من طرح الدراسة للكثير من القضايا التي تحدث الشعراني عنها، إلا أنها لم تستطع - بل ولم تحاول في أحيان كثيرة - سبر غور تلك القضايا. لقد كانت في النهاية أشبه بـ «وصف تفصيلي» لمجموعة من آراء الشيخ، دون الدخول في «تحليل» دقيق لها. وبمعنى آخر، كانت دراسة توضيحية أكثر منها دراسة تفسيرية في العمق. انظر:-

Winter, op.cit, p268

(٤٦) الشعراني: لطائف المتن، ص ٥١٧، ٥١٨.

(٤٧) الشعراني: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ج ١، ص ١٤٥، ١٤٦.

(٤٨) الشعراني: اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ١٤٦. والآية من سورة «المائدة» ورقمها «٤٤٧». أما أيام الفترات: فالفترة، عند الرازي والفيروزآبادي، هي ما بين الرسولين من رُسل الله عز وجل، وقد ورد في «منجد الطلاب» أن الفترة: هي الإنكسار والضعف. محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٥١٥. القاموس المحيط، الجزء الثاني، العدد ٩، ص ١٠٥. منجد الطلاب، ص ٥٣٤.

(٤٩) الشعراني: الجواهر والدرر من كلام سيدى على الخواص، وهو مطبوع على هامش كتاب الإبريز لأحمد بن مبارك، القاهرة، المطبعة الأزهرية، ١٩٢٧، ص ٢٢٦.

(٥٠) سُميت مجموعة القوانين التي حكم بها العثمانيون مصر منذ الغزو باسم «اليسق» وه القانون العثماني». وهذا واضح في كتاب «هدائع الزهور في وقائع الدهور» لابن إياس. ففي ترجمته وعرضه لحكم مصطفى باشا سنة ٩٢٨ هـ يقول «ومشى على القانون العثماني، وهو أسام قانون». أما مصطلح «اليسق» فقد ورد لأول مرة لديه في أحداث شوال سنة ٩٢٦ هـ عند حديثه عن قراءة رسالة من السلطان إلى الأمراء والقضاة، فيقول «وقرى عليهم مرسوم الخندكار، وذلك على طريقة اليسق العثماني». وعندما صدر قانون نامة مصر سنة ٩٣١ هـ فإن المصريين سموه أيضاً بالإسمين السابقين، وإن كان التصوفاً قد استخدموا أيضاً مصطلح «الناموس» كاسم ثالث. انظر:

ابن إياس: مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٥٣. قانون نامه مصر: مصدر سابق، ص ٧-٥ من المقدمة. ويذكر نيكورا بيليسينو أن الياسقجي كان أحد موظفي الإدارة المركزية، وكان يتمتع بسلطة مطلقة الصلاحيات لتسليم الأموال إلى خزانة الدولة. نيكورا بيليسينو: تنظيم الإمبراطورية العثمانية (القرنان الرابع عشر والخامس عشر)، في كتاب: تاريخ الدولة العثمانية، إشراف: روبر مانتران، ترجمة: بشير السباعي، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٩٣، ج ١، ص ١٧٧.

(٥١) انظر في ذلك: ابن إياس: مصدر سابق، ج ٥، ص ٤٢٧.

(٥٢) وفي هذا الإطار يورد الشعراني القول قولولا حقيقة الإجمال سارية في العالم كله، ما شرحت الكتب، ولا تُرجمت من لسان إلى لسان، ولا وضع العلماء على الشروح حواشي كالشروح للشروح: الشعراني: الميزان الحضري، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، القاهرة، مطبعة عالم الفكر، ١٩٨٩، ص ٤٧.

(٥٣) وفي ذلك يقول الشيخ «وإذا كان المؤلف أول من تكلم في فن، احتاج ضرورة إلى من يتعقب كلامه ويستدرك عليه، لئلا يحضر المؤلف كل ما يرد على منطوق ذلك الكلام ومفهومه حال التأليف. ولو أنه كان يقدر على ذلك، ما احتاجت الناس إلى شرح للمتون، ولا احتاجت الشروح إلى الحواشي، ولا الحواشي إلى الحواشي». الشعراني: الميزان الكبير، ج ٢، ص ١٩٢.

(٥٤) الواقع أن الشعراني يطرح بذلك أهمية فهم قضية الشروح والحواشي من منطلق جديد، بخلاف ما يفهمه عنها الكثير من الباحثين، ويشكل لا يجعلنا تابع تماماً رأى القائلين بأنها كانت من علامات التدهور الفكري في ذلك العصر. وعلى أية حال، فتلك قضية تحتاج إلى بحث خاص في إطار دراسة الحياة الفكرية والعلمية في مصر في العصر العثماني، وهو ما نطمح إلى القيام به - إن شاء الله - في المستقبل.

(٥٥) من الأمور القليلة للغاية التي اختلف فيها الشيخين قضية عمل «احتراف» المتصوفة أو عدمه، وكذلك قضية ترتيب المشايخ للأوراد. ففي حين كان من رأى الخواص ضرورة احترام المتصوفة، كان الشعراني غير محترف بحرفة، وفي على ذلك طوال حياته، اتباعاً لمشايخه غير المحترفين، وربما بسبب ظروفه الخاصة باعتباره شيخاً، وصاحب زاوية، ومؤلفاً.. إلخ. وفي حين كان الشعراني مؤيداً لقضية ترتيب الأوراد للمريد، فإن الخواص خالفه في ذلك. انظر للمزيد: الشعراني: درر القواص، ص ٣١، ٨٠.

(٥٦) إن «أمية» الشيخ الخواص، والتي تحدث عنها الشعراني، تجعلنا تتساءل عن مصادر معرفته بأقوال كبار الصوفية مثل ابن عربي، وعبد القادر الجيلاني، وأبو اليزيد البسطامي وغيرهم ١١١. فكيف ومن أين استقى كل تلك الآراء، رغم كونه أمياً؟ وهل كان ذلك بالسمع فقط، أم كان لتلميذه الشعراني دوره في ذلك؟

(٥٧) الشعراني: تنبيه المفتين، ص ٤.

(٥٨) الواقع أن الشعراني كان يرفض أى قانون أو «نظام» طالما لم يكن من الشريعة الإسلامية بشكل مباشر، ومن ثم فقد ورد مُصطلحي «النظام» و «الناموس» لديه بمعنى يدل على الرفض دائماً، بل والاستحقاق أحياناً. ففي معرض ذمه لما يفعله بعض شيوخ عصره، من طلبهم من الناس تقبيل أيديهم وأرجلهم، يقول: «وقد رأيت من يمد يده للناس ليقبلوها، وذلك من السذاجة أو التكبر. وقد قالوا: من شأن الفقير الحذق والفطنة، فيهرب من فعل كل شيء يؤدي إلى نظام، وقيام ناموس على إخوانه». الشعراني: لطائف المتن، ص ٥٧٣.

(٥٩) راجع حديثه عن وجود الظلمة من الولاة والمباشرين في العصر المملوكي في الميزان الكبرى: مصدر سابق، ج ١، ص ١٧.

(٦٠) عن نقد الصوفية السابقين للزمان راجع، الشعراني: الأنوار القدسية، ج ٢، ص ٥٥. الطبقات الكبرى: مصدر سابق، ج ١، ص ٥٢، ج ٢، ص ٩٨، ١٣، وغيرها من الصفحات. وهناك حديث أوردته الشعراني ونسبه للرسول (ص) يقول «أمتي على خمس طبقات: فأربعون سنة أهل بر وتقوى، ثم الذين يلونهم إلى عشرين ومائة سنة أهل تراحم وتواصل، ثم الذين يلونهم إلى ستين ومائة سنة أهل تدابر وتقاطع، ثم الهرج الهرج، النجا النجا». وهذا يعنى أن الزمان السابق دائماً أفضل من اللاحق. راجع، الشعراني: البدر المنير، مصدر سابق، ص ٥٤.

(٦١) عن نقد الزمان لدى الشعراني نفسه انظر: الأنوار القدسية، مصدر سابق، ج ٢، ص ٦٠، ٦١. الطبقات الكبرى: مصدر سابق ج ٢، ص ١٣٧، ١٣٨. البحر المورود: مصدر سابق، ص ١٣٣، وغيرها من الصفحات والمؤلفات وهي كثيرة للغاية.

(٦٢) يمكن إدراك عمق القضية عند الشعراني من مطالعة عناوين بعض مؤلفاته ومنها: «لوائح الخزان على كل من لم يعمل بالقرآن» و «منح المنه في التلبس بالسنة» و «التبج والفحص على حكم الإلهام إذا خالف النص» و «منهاج الوصول إلى علم الأصول». راجع الملحق الخاص بقائمة مؤلفات الشعراني، وذلك في نهاية الدراسة.

(٦٣) راجع على سبيل المثال: الشعراني: الميزان، مصدر سابق، ج ١، ص ٣، ١١ وغيرها من الصفحات.

(٦٤) د. محمود اسماعيل عبد الرازق: الإسلام السياسي، ص ٨٦.

(٦٥) محمد سعيد عشاوي: جوهر الإسلام، دار الوطن العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٤، ص ١٨. وعن تطور الفكر السياسي في مصر المملوكية من الشريعة إلى اليسق، انظر: أمين الخولي: صلات بين النيل والفولجا، القاهرة، ص ٥٥ وما بعدها.

(٦٦) للمزيد راجع: ابن اياس: مصدر سابق، ج ٤، ص ١٢، ١٣، ٨٤، ٨٥، ٩١، ١٠٣، وغيرها، ج ٥، ص ٢٦، ١٦١، وغيرها من الصفحات الكثيرة.

- (٦٧) انظر مثلاً قول الشيخ على وفا (٧٦١-٨٠١ هـ/١٣٥٩-١٣٩٨ م) بما فيه من دلالة مهمة دامت الملوك مطيعة للأولياء الذين هم العلماء بالحق وأمرهم بينهم نافذ قائم، فأمرهم فالح ونظامهم صالح ونورهم واضح، ومتى إنعكسوا إنكسوا لأن الأولياء هم ورثة الأنبياء على التحقيق...
الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٥٢.
- (٦٨) راجع على سبيل المثال فقط: الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٤، ١٤٦، ١٥٢، ٦١، ٦٨، ٧٦، ٨٠، ٨١، ٨٣، ٩١، ٩٤، ٩٧، ٩٨، ١١١، ١١٢، ١١٧، ١١٨، ١٣٢، ١٦٤، ١٦٥. هذا مع ملاحظة أن كل صفحة من هذه الصفحات تحمل موقفاً مهماً وأحياناً كثيراً لشيخ من مشايخ التصوف تجاه الممالك أو سلاطينهم.
- (٦٩) ربما كانت إثارة قضية الوطن هنا من الأمور السابقة لأنها في نظر البعض. والباحث يرى إن إثارة مثل هذه الأمور هو عين الصواب. فلا يجب الإنكفاء والإنكفاء على ما تعنيه تلك المفاهيم لنا الآن بناء على ما حدث في القرنين التاسع عشر من تحديث ومن تغريب. بل المفروض البحث في جذورنا الفكرية وتراثنا، طالما تضمن التراث مثل هذه القضايا، حتى ولو اختلفت المفاهيم. فالإختلاف وارد طالما اختلفت المنطلقات الدينية والحضارية. ولعل الحاجة قد أصبحت ماسة بأكثر مما مضى لمثل ذلك، لاسيما في عصر العولمة وتداعياتها الحضارية.
- (٧٠) الشعراني: البحر المورود، ص ٩١.
- (٧١) انظر في ذلك: الشعراني: لطائف المتن، ص ٢٨٦، ٣٤٦، ٤٥٧.
- (٧٢) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٨٤.
- (٧٣) الشعراني: الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ٢، ص ٥٩.
- (٧٤) الشعراني: الطبقات، ج ٢، ص ٣.
- (٧٥) الشعراني: البدر المنير، ص ٢٢٤.
- (٧٦) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٦.
- (٧٧) الشعراني: البدر المنير، ص ٢٢٤.
- (٧٨) المصدر السابق، ص ١٩٣. والحديث كما جاء عن الشعراني «رواه أحمد وغيره».
- (٧٩) الشعراني: الطبقات الصغرى، ص ١٠٦.

الفصل الرابع

السلطان فى خطاب الشعرانى

وُلد الشعرانى فى أواخر فترة حكم السلطان قايتباى (٨٧٢ - ٩٠١ هـ / ١٤٦٧ - ١٤٩٦ م) وعاصر - بعد نُضجه وحتى وفاته - فترات حكم أربعة سلاطين ، إثنان فى عصر الدولة المملوكية ، هما قانصوه الغورى (٩٠٦ - ٩٢٢ هـ / ١٥٠١ - ١٥١٦ م) وطومان باى الثانى (٩٢٢ - ٩٢٣ هـ / ١٥١٦ - ١٥١٧ م) وإثنان فى عصر الدولة العثمانية ، هما سليم الأول (٩١٨ - ٩٢٧ هـ / ١٥١٢ - ١٥٢٠ م) وسليمان القانونى (٩٢٧ - ٩٧٤ هـ / ١٥٢٠ - ١٥٦٦ م) .

إن ذلك يعنى أن الشيخ قد عاصر فترات تحول رئيسية . فمن حكم السلاطين المماليك ، إلى حكم السلاطين العثمانيين . ومن عصر كان السلطان فيه يعيش بين أظهر المصريين ، إلى عصر لم ير فيه المصريين السلطان إلا عندما جاء لغزو بلادهم والإستيلاء عليها . ومن عصر كان السلطان - رغم كونه مملوكاً فى الأصل - يمثل مصر كدولة مستقلة تتبعها الشام والحجاز وغيرها ، انطلاقاً من القاهرة «العاصمة - المركز» .. إلى عصر أصبح السلطان «العثمانى» يمثل مصر كولاية تابعة ، شأنها فى ذلك شأن أى ولاية عثمانية أخرى أوربية أو آسيوية أو أفريقية ، انطلاقاً من استانبول ، التى أصبحت «المركز» وأمسّت القاهرة مجرد «طرف» من الأطراف . ومن عصر غلب فيه انصياع الحكام للمتصوفة ، إلى عصر غلب فيه انصياع المتصوفة للحكام ، وعلى رأسهم السلطان .

لقد عاش الشعرانى كل تلك التغيرات والتقلبات - بل والإقلابات - عن قرب ، وفى مراحل عمّرية تجعله عاشها عن وعي أيضاً . ومن هنا تأتى مشروعية التساؤل حول خطابه للسلطان فى الدولتين المملوكية والعثمانية ، وهل اختلف هذا الخطاب فى الحالتين ؟ .



بادئ ذي بدء ، لأبد من القول بأن «السلطان» في خطاب الشعرائى قد ورد فى إطارين رئيسيين ومُختلفين. فهناك السلطان غير المعروف اسمه ولا زمان حكمه ولا مكانه، بل هو «سُلْطَانٌ مُتَخَيَّلٌ» ومُصْطَلَحٌ مُجَرَّد لا يُقْصَد به شخص بعينه ، وإنما كان بمثابة تعبير استخدمه الشيخ فى كتاباته عندما أراد أن يُدَلِّل على قيم معينة ، أو ليضرب به المثل فى مُخاطبته للمريدين وغيرهم. ثم هناك السلطان باعتباره شخصاً حقيقياً حكم مصر فى فترة محددة من الزمان فى العصرين المملوكى والعثمانى ، أو حتى ما قبلهما. أما السلطان غير المُحدد «المُتَخَيَّل» فقد تباين خطاب الشعرائى تجاهه ، وذلك وفقاً لما جاء مُتفرقاً فى كتاباته. فهو أحياناً ذلك الشخص الذى يتمتع بمكانة سامية باعتباره صاحب السلطة العُليا فى البلاد ، وهو صاحب السياسة والعقل والتدبير ، وهو الذى يتولى حماية البلاد والعباد ، وهو الذى يتمتع بهيبة وجلال جعلاه مضرِباً للكثير من الأمثال عنده^(١).

وهو فى أحيان أخرى إنسان عادى ، لا يُميزه عن غيره سوى وظيفته ... لأن كونه مَلِكاً ليس عين صورته ، وإنما هى رتبة نسبية أعطته التحكم فى العالم الذى تحت بيعته^(٢). وطالما أن الناس كلهم هم عبادُ الله ، ولا فرق بينهم فى الآخرة ، فإن أعظمهم حُرمة وأحقهم بالمُعظيم فى الدنيا ، هو أكثرهم تقوى واتباعاً للرسول (ص) وليس أكثرهم جاهاً ومالاً^(٣). ومن ثم فإن الصوفى الحقيقى الذى يزهد فى الدنيا هو أعلى منزلة - عند الشعرائى فى خطابه هذا - من السلطان.. «لأنه رضى عن ربه جل وعلا ، ورأى أن ما بيده من الدنيا كثيرٌ على مثله. والملوك لا يرون أن ما بيدهم من الدنيا كثير ، بل يطلب أحدهم أن تكون معه مملكة غيره زيادة على مملكته ، فلم يزل فى تعب وهم وقتال وحرب»^(٤). هذا على الرغم من أن المُلْك الحقيقى هو لله تعالى وحده^(٥).

وفى الإطار نفسه يتحدث الشعرائى ، ويقدر غيرهم من التعالى ، عن رؤيته الداخلية «شهودى» لولاة الأمور. فهو يذكر أنه - فى داخله - لا يراهم فقط بالعين التى يراهم بها الناس من حيث السُلْطة والعظمة ، بل ينظر إليهم أيضاً باعتبارهم بشراً ، جاؤا من نقطة ، فعلاقة ، فمُضْغَة .. وأنهم فى النهاية سيُصبِحوا تراباً ، مثلهم فى ذلك مثل كل الناس^(٦).

قد يبدو مما سبق أن الشيخ تحدث عن من هم دون السلاطين - أى الأمراء مثلاً - وأن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد «رؤية صوفية» محضة. بيد أن متابعة ما ذكره توضح ما نقوله تماماً وتضيف إليه المزيد. فهو يتابع ما سبق بالقول: «فعلّم أنى لا أشهد أصله فقط، ولا إمرته فقط، بل أشهدهما معاً فى آن واحد بعينين مختلفتين. ولم تزل الأسافل ترتفع فى الأرض قديماً وحديثاً، فضلاً عن الأشراف. وانظر إلى النمرود ابن كنعان، كيف ولدته أمه بالبرية، وماتت وتركتها فأرضعته غمرة»^(٧). فبذلك سُمى غمروذاً، ونشأ وكان منه ما كان من التجبر. وكذلك ما وقع لفرعون، وقد كان أجيراً يبيع البطيخ والخضروات فى منف لبعض المعلمين، ودعواه الألوهية بعد ذلك، مع ذمامته وصغر جسمه.. وكذلك يختصر، مع كونه كان يتيماً بأرض بابل وأبوه خطايا، وكيف كان من أمره ما كان. وكذلك القول فى سائر الجبابرة من الملوك إلى عصرنا هذا. هم كالتراب فى حال ملكهم وإمرتهم. ومن هذا المشهد زهد فى الدنيا من زهد، وقالوا أف لدينا سبقنا بها هؤلاء السفلة»^(٨).

لقد وضعنا ما قاله الشعرانى فى النص السابق فى إطار الحديث عن «السلطان غير المحدد». ورغم ذلك فقد وردت عنده بعض الإشارات ذات الدلالة. فقوله «ولم تزل الأسافل ترتفع فى الأرض قديماً وحديثاً، فضلاً عن الأشراف».. هو قول ينطبق على كل السلاطين فى «الماضى والحاضر» أى حتى عصر الشعرانى. وما يؤكد ذلك قوله «وكذلك القول فى سائر الجبابرة من الملوك إلى عصرنا..». فكان خطاب الشعرانى للسلطان غير المحدد قد وجه نقداً غير مباشر للسلطان العثمانى. وفى الإطار نفسه يمكن أن نضع ما قاله الشعرانى - نقلاً عن ابن عربى ومتابعة لرأيه - من أن «كل سلطان لا ينظر فى أحوال رعيته، ولا يمشى بالعدل بينهم، ولا يعاملهم بالإحسان الذى يليق بهم، فقد استحق العزل»^(٩). وكذلك قوله: «فإذا رأيتم السلطان قد اشتغل عن مصالح رعيته وما يحتاجون إليه، فاعلموا أنه قد عزلته المرتبة بهذا الفعل، ولا فرق حينئذ بينه وبين العامة»^(١٠).

وفى كل الأحوال - ووفقاً لرأى الشعرانى - فإن على الإنسان العاقل أن يبتعد عن مصاحبة السلاطين «لأنها أولاً صحبة لغير جنس، وقد نهى العقلاء عن ذلك. لأن من يصحبهم يحتاج إلى موافقتهم. وموافقتهم لاتنضبط على الشرع، وموافقتهم فساد الدنيا

والدين. فإنهم قالوا: القرب من السلطان كحد السيف؛ لأن مال من يصحبه ودمه بين شفتيه بإذن الله تعالى. وما لم يكن الذى يصحبه موافقاً لكل ما يرضيه منه فى سائر أحواله، وإلا أدى ذلك إلى هلاكه. وأيضاً فإن دخول منازل الملوك محسود عليها، فيعملوا له الأعداء المكائد، ويرموا بينه وبين السلطان، حتى يصير من أعدائه» (١١). ومن هذا المنطلق يذكر الشيخ الأحاديث التى حثت على البعد عن السلاطين (١٢).

والواقع أن ما سبق ربما يُشير إلى أن خطاب الشعرانى للسلطان - غير المحدد لا فى الزمان ولا المكان - كان خطاباً متناقضاً تماماً فى ظاهره؛ فبعضه كان مادحاً، وبعضه كان قادحاً. بيد أن إمعان النظر فى جوهر هذا الخطاب يوضح غير ذلك. إن «خطاب القدر» قد حظى على مساحة لا تقل عن «خطاب المدح» بل وتتفوق كثيراً عليها. كما أن عباراته جاءت أكثر وضوحاً، بالإضافة إلى أن بعده «الدنيوى» قد وقف جنباً إلى جنب مع بعده «الأخروى». وأخيراً، فعلى الرغم من أن هذا الخطاب فى مجمله ينضوى فى إطار «الخطاب العام» الذى تحدثنا عنه من قبل، فإنه كان حراً إلى حد كبير، وفيه عبر الشيخ بصراحة عن رؤيته المجردة من أية تأثيرات للسلطان.. أى سلطان.

وهكذا يمكن القول بأن هذا القسم من الخطاب كان «خطاباً وسطاً» يجمع إلى حد كبير بين قواعد الدين ومتطلبات الدنيا. ففي الشق الأول نجد الشعرانى وقد حاول أن يوائم بين قواعد الدين الإسلامى - التى تدعو إلى طاعة أولى الأمر فيما ليس فيه معصية لله، واحترامهم فى إطار كونهم بشراً يُخطئون ويصيبون - وبين فلسفة التصوف فى التعامل مع السلطان آنذاك - والتى جمعت بين ما سبق، وبين تلك النظرة المتعالية أحياناً تجاه الحاكم، على اعتبار أن الصوفى - فى النهاية - هو أفضل حالاً فى الدنيا والآخرة منه. أما فى الشق الثانى، فقد حاول الشيخ أن يوائم بين ما سبق وبين أمور الدنيا، والتى لم يتفائل عن أهميتها فى يوم من الأيام. وبناء على ذلك، أحسب أن الشعرانى لم يكن متناقضاً فى هذا القسم من خطابه للسلطان.

وأما السلاطين المحددى الأسماء «الحقيقيين» فى كتابات الشعرانى فيمكن تقسيمهم إلى قسمين رئيسيين: سلاطين تحدث عنهم الشيخ ولم يعش فى عصورهم،

وسلاطين تحدث عنهم و عاصرهم. ولما كنا نهتم هنا بخطاب الشعراني للسلطان الذي عاش في عصره، فإن هذا يعنى بداهة أننا سوف نتناول خطابه لأولئك الذين عاش في فترات حكمهم (أى سلاطين القسم الثانى وهم الغورى، وطومان باى، و سليم الأول وسليمان القانونى)، هذا وإن كنا سنحاول بين الحين والآخر البحث عن مدى تأثير خطابه بما سمعه أو قرأه عن هؤلاء السلاطين الذين لم يعاصرهم.



إن خطاب الشعراني للسلطان المملوكى، لا نستطيع العثور عليه إلا من خلال مؤلفاته. بيد أن كل ما وصل إلى أيدينا منها، إنما كتبه الشيخ خلال العصر العثماني. وأحسب أن هذه مشكلة ليست بهيئة، لاسيما وأن العصر الجديد «العثماني» لابد وأن يترك بصماته على تلك المؤلفات، بما فيها من آراء سياسية وخطاب تجاه سلاطين الدولة المملوكية «البائدة»، ناهيك عن أن الشعراني نفسه كان لا يزال في مرحلة شبابه المبكر، ومن ثم فعلاقته بالسلطان وخطابه إليه لم يكونا قد اتضحا تماماً بعد.

وهكذا فعلى الرغم من وجود خطاب للشعراني للسلطانتين المملوكيتين (الغورى وطومان باى) إلا أن مساحة هذا الخطاب ضيقة للغاية، ناهيك عن أن الأمر لا يخلو من عقبات من أجل فهم حقيقة هذا الخطاب. فلو حاولنا فهمه بشكل مباشر - وفى إطاره العام فقط - لربما خرجنا بنتائج تختلف عما إذا قرأناه فى إطار الظروف التى كُتب فيها، ومن ثم فلا بد من مراعاة تأثيرات عامل الزمان فى الخطاب. ويدعم هذا ما ذكره الشيخ حين قال : «... إن كل وقت له كلام جديد غير الآخر» (١٣). بل ولقد عاب بنفسه على من يتناولون خطاب المتصوفة «و يذكرون عنهم كل ما يجذوه من كلامهم وأحوالهم، ولا يفرقون بين ما قالوه أو وقع منهم فى حال البداية، ولا بين ما وقع منهم فى حال التوسط والنهاية» (١٤).

على أية حال، فسوف نحاول تناول القضية من خلال استيضاح رأى الشعراني فى حكم السلاطين المماليك عامة، ثم رأيه فى حكم الغورى وطومان باى؛ ذلك الرأى الذى جاء فى الأساس من خلال بعض تجاربه معهما، وكذا عما سمعه عنهما. هذا مع الوضع فى الاعتبار موقفه من الدولتين المملوكية والعثمانية، وكذلك تأثيرات العصر الجديد «العثماني» على خطابه ومواقفه.

فمن الواضح لدينا أن الشعراني كان يرى في الكثير من السلاطين - قبل الغوري - نموذجاً للسلاطين الصالحين، وذلك بناءً على ما قرأه أو سمعه من شيوخه. فصلاح الدين الأيوبي «كان من الصالحين»، بناءً على ما تعلمه من شيوخه زكريا الأنصاري^(١٥). والسلطان بيبرس كان أيضاً كذلك، بناءً على ما قرأه من كتابات ابن عربي^(١٦). والأمير كذلك بالنسبة للسلطان قايتباي «قايدباي»^(١٧). صحيح أن البعض من أولئك السلاطين - ووفقاً لرأى الشعراني - كانوا يظلمون الناس أحياناً، ولكنهم كانوا على استعداد دائماً لقبول نصيح شيوخ الصوفية، والتراجع عن ظلمهم، والإعتراف بذنوبهم بين أيديهم^(١٨). وفي هذا الإطار يمكننا فهم قوله بأنه أدرك مجموعة من الشيوخ، الذين كان الأمراء والملوك «يتبركون بهم، ويقبلون بطون أقدامهم»^(١٩). ناهيك عن زيارات الملوك لهؤلاء المشايخ وإنعاماتهم عليهم.

ونستطيع القول بأن المتصوفة حتى ذلك الوقت - خاصة شيوخهم الكبار - كانوا قد أرسوا مجموعة من الأسس في علاقاتهم بالسلطان وخطابهم إليه. «فملوك الدنيا محتاجون للملك الآخرة»^(٢٠). و«ملوك الآخرة هنا هم الصوفية، بل وهم السلاطين الحقيقيين في الدنيا»^(٢١). و«مادامت الملوك مطيعة للأولياء، فأمرهم فالح و نظامهم صالح»^(٢٢). بمعنى أن نجاح وصلاح حكم السلطان مرتبط في النهاية بطاعة الصوفية.

عاش الشعراني بين هؤلاء الشيوخ، وسمع عنهم، وشاهد منهم الكثير في علاقاتهم بالسلاطين. لقد كان الوسط الذي عاش فيه - حتى شبابه المبكر - وسطاً محافظاً تعليمياً ودينياً إلى حد ما، لكنه كان غير محافظ في علاقته بالسلطة. فهو وسطٌ يقدح في السلطان رأساً أكثر بما يمدحه، ويصُب اللعنات على حكمه، من وراء ظهره أو في وجهه. ومن الطبيعي أن يكون الشعراني قد تأثر بذلك كله في خطابه للغوري وطومان باي.

لقد رأى الشعراني السلطان الغوري رأى العين في فترة مبكرة من حياته، عندما كان في صحبة الشيخ محمد بن عنان (ت ٩٢٢ هـ / ١٥١٦ م)، حيث يذكر: «وقد رأيتُ بعيني السلطان الغوري وهو يقبل يدي سيدي محمد بن عنان»^(٢٣). ثم رآه مرة أخرى

عندما ذهب إلى القلعة بصحبة الشيخ أبى الحسن الغمرى «فى شفاعته». ولقد جاء حديث الشعرانى عن الغورى فى هذه المرة مادحاً «فقام للشيخ وعضده من تحت إبطه، وقال: ياسيدى عززتنى فى هذا النهار. فإنى وملكتنى كلها لا نفى حق طريقك» (٢٤). بل لقد وصل الأمر إلى أن ذهب الشعرانى بنفسه فى قضاء بعض «المصالح» من السلطان الغورى، ومن ثم جالسه (٢٥). ومن الواضح هنا أن الشيخ قد استفاد من علاقة شيوخه بالغورى، حيث اصطحبوه معهم لأكثر من مرة «لخصرة» السلطان، وأن السلطان قد أصبح يعرفه، بل وقيل شفاعاته - رغم صغر سنه - إكراماً لشيوخه على ما يبدو. هذا على الرغم من أن الشعرانى نفسه قد اعتبر الأمر يعود إلى نجاح شخصى لأنه «معدود من طاعة الملوك لى» (٢٦).

وأياً ما كان الأمر، فإن ما نريد أن نستنتجه مما سبق هو أن الشعرانى «الشاب» انتهى به الأمر بالتردد على القلعة - حسبما يذكر - من أجل قضاء حاجات بعض الناس. وبدون شك لم يكن الشعرانى ليقبل الإقدام على القيام بذلك ما لم يكن قد رأى أن هذا العمل مشروعاً - أى حلالاً - وأن الغورى ليس من السلاطين التى حثت «عهود» المتصوفة على البعد عنهم وتجنبهم. فى الوقت نفسه، لم يكن الشيخ بقادر على النجاح فى مهامه «الخيرية» ما لم يكن لديه قدرٌ كافٍ من احترام السلطان، سواء فى خطابه إليه أو فى أفعاله نحوه، وسواء فى حضوره أو فى غيبته.

وإذا كان المليجى يذكر أن الغورى كان «يُحب الشيخ عبد الوهاب الشعرانى محبة تامة ويعتقده اعتقاداً جازماً به فى صلاحه وولايته» وأنه، بسبب ذلك ولأجله، أهدى له سجادة وشاشاً أرسله سلطان الهند... (٢٧) إذا صح ذلك، فإنه يؤيد أن رأى الشعرانى الحقيقى فى الغورى كان جيداً، حتى أنه وافق على قبول هديته، بل ووافق على أن يرتدى بعض ملابسه بعد موته، وأن يُهدى بعضها إلى المُقربين للغاية منه (٢٨). ولعل ذلك هو ما جعل المليجى يمدح فى الغورى ويذكره على أنه «مولانا السلطان قنصوه الغورى طاب ثراه». بل ويتحدث عن أنه «كان عالماً أديباً نبهاً شاعراً لبيباً صيتاً داخلاً يُحب الصوت الحسن مع الدخول، ويتأذى من سماع الخارج». بل وعندما يتحدث عن

موقف الصوفية منه، فإنه يقول بأسى «واجتمع رأى الأولياء بمصر على خلعه وإتيانهم بغيره، وكان السبب فى ذلك جور جلبانه وحاشيته، لا جزى الله الحاشية السوء خيراً» (٢٩).

صفوة القول إذن أن النُتف القليلة التى أوردها الشعرانى عن علاقته بالغورى، إبان حياته وحكمه، نجعلنا نرجح القول بأنه اعتبره من «السلطين الصالحين»، وأن خطابه إليه كان خطاباً غير متعال بالمرّة. فهل استمر الأمر على ذلك بعد موت الغورى ونهاية دولته؟

لدينا عدة إشارات مهمة فى هذه القضية، وكلها تعبر عن مدى تغير خطاب الشعرانى تجاه السلطان الغورى. الإشارة الأولى: يتحدث فيها عن أن الشيخ عطية الإبناسى كان قد سأل من الشيخ جلال الدين السيوطى الذهاب للغورى، لقضاء أمر ما له «حاجة»، وأن السيوطى قد رفض ذلك خوفاً من احتجاب الرسول (ص) عنه فى اليقظة!! (٣٠). والأمر اللافت للإنتباه هنا، هو أن الشعرانى لم يعلّق على ما سمعه، بل إن السياق الذى أورده فيه يدلّ على موافقته عليه تماماً. ووفقاً لذلك يكون الشيخ قد طور - بل غير - موقفه من الغورى، لا سيما وأن كون الاجتماع به بما يحجب رؤية الرسول (ص) فى اليقظة أو فى المنام - ووفق آراء الشعرانى - يجعله «سلطاناً ظالماً» (٣١).

أما الإشارة الثانية: فقد وردت فى أثناء حديثه عن محاولات الغورى البحث فى الآثار القديمة عن كنوز «بفتح المطالب». وهنا نجد الشعرانى يقول: «ثم إنه لا يشتغل بحُب ذلك عن الله تعالى إلا من مَقَّتَهُ الله تعالى، وطرده عن بابه. مع أن أصحاب الكنوز قد أخذوا العهد على جميع الخُدام المُوكّلين بها، أنهم لا يفتحون ذلك المطلب قط لمن تدبّر بدين الإسلام، إلا إن كفر بالله تعالى. فإن صح أن أحداً افتتح له ذلك المطلب، فلا يكون إلا بعد كُفْرهِ بالله تعالى». ثم يتحدث عن استهزاء القائلين على هذا الأمر بمن يطلب منهم ذلك، حتى لو كان من الحكام. ويتبع ذلك بالقول: «كما وقع مع السلطان الغورى فى المدينة المُسمّاة بعين شمس بالقرب من القاهرة». والواقع أن الجيء باسم الغورى فى هذا السياق، إنما يعبر عن «شبهة» الشعرانى فى تدينه. ثم إن الإستخفاف به، والتهكُم

عليه باستخدام تعبير مُضحك، هو أمر لا يخلو من دلالة أيضاً. وهذا الأمر لم يتكرر عند الشيخ تجاه أحد من رموز السلطة، إلا في مرة أخرى غير هذه المرة، ناهيك عن عدم استخدامه تجاه أى سلطان آخر غير الغورى، على حد علمنا (٢٢).
أما الإشارة الثالثة: فقد كانت أكثر وضوحاً. فعندما يتحدث الشعرانى عن «مجاهداته» وممارساته الصوفية إبان شبابه المبكر، نجده يقول: «وكننت لا أمر فى ظل عمارة أحد من الولاة. ولما عمل السلطان الغورى الساباط الذى بين مدرسته وقبته الزرقاء، كنت أدخل من سوق الوراقين وأخرج من سوق الشرب (الشراب)، ولا أمر تحت ظله. وكذلك الحكم فى جميع عمارات الظلمة» (٢٣).

إننا فيما سبق أمام موقف جديد - إلى حد كبير - من الشعرانى تجاه الغورى. ومن الواضح أن هذا الموقف يرتبط بالعصر العثمانى؛ أى بعد سقوط الدولة المملوكية ووفاته الغورى. لقد أصبح الشعرانى إذن يعتبر الغورى عن يَشك فى تدنيهم، ومن «الظلمة» - بل على رأسهم - ومن ثم لا يجوز للصوفى الحقيقى أن يحتك به، بل ولا يجوز له حتى المرور من تحت المظلة التى أقامها لعموم الناس، لتقيهم حرارة الشمس ١١. وإذا قلنا أن الشيخ قد تأثر فى ذلك بأراء جده على الأنصارى، وكذا بأراء المحافظين من شيوخه؛ فإن السؤال يبقى: لماذا لم يظهر ذلك الأمر فى حياة الغورى نفسه، بل بعد وفاته ونهاية دولته، ومجىء حكم الدولة العثمانية ؟. وهل كان الغورى «عادلاً» فى حياته و«ظالماً» بعد موته ؟. أم أن الشيخ نفسه هو الذى غير موقفه وخطابه بسبب تغير الظروف ١٢. أم أن الأمر كله بمثابة شطح صوفى ١٣.

إن من الأمور المعروفة بين الباحثين، أن الغورى فى معظم سنوات حكمه كان قاسياً على المصريين سواء فى فرض الضرائب، أو فى التلاعب فى العملة، والإعتداء على الأوقاف، وغير ذلك من الأمور (٢٤) التى حاول من خلالها جمع أكبر قدر من الأموال اللازمة ؛ أولاً : لتلبية الإحتياجات المالية المتنامية للدولة، بسبب الأخطار الخارجية العسكرية والإقتصادية على الجبهتين الشمالية (الصقويين ثم العثمانيين) والجنوبية (البرتغاليين). هذا فى الوقت الذى كان عائد مصر المالى من رسوم التجارة العابرة

يتضاءل بالتدريج^(٣٥). وثانياً: بسبب جشعه الشخصى للمال، ومحاولاته بناء قوة مملوكية جديدة تابعة له شخصياً (المماليك الجلبان) لتثبيت دعائم حكمه فى الداخل ضد أى انقلاب محتمل^(٣٦).

لقد كان ذلك يعنى فى النهاية أن حكم الغورى كان حكماً قاسياً بالنسبة للمصريين، ولم يشذ عن ذلك سوى فى أحيان قليلة العدد وقصيرة الزمن. وقد ارتبط ذلك عنده عموماً بأوقات مرضه، أو وقت خروجه لمجابهة العثمانيين^(٣٧). وما بين القسوة والظلم من ناحية، واللين والعدل من ناحية أخرى، كان دعاء المصريين «على» الغورى أو «له»، وهو ما أورده ابن إياس بشكل واضح^(٣٨). وبطبيعة الحال فقد طال المتصوفة بعض الضرر من ظلم الغورى، على الأقل من اعتدائه على الأوقاف، ومن بخله عليهم. ومن ثم كان من الممكن للشعرانى - مثل غيره - أن يظهر رفضه لحكم الغورى إبان حياته. بيد أن العكس هو ما حدث. لقد مدح السلطان فى حياته، وذمه بعد موته، وتلك خاصية اتصف بها الكثيرون من المتصوفة وغيرهم فى تاريخ مصر بكل مراحلها. وهنا لابد من ملاحظة أن مؤلفات الشعرانى التى ذم فيها الغورى، قد كُتبت فى العصر العثمانى، وهو ما له مغزاه و تأثيره المهم هو الآخر.

★ ★ ★ ★

أما خطاب السلطان طومان باى، فليس أكثر وضوحاً من خطاب الغورى، وإن كان أكثر احتراماً. لقد قضى الشعرانى عنده أيضاً بعض حاجات الناس^(٣٩) وجالسه مثلما جالس الغورى من قبله^(٤٠). وعندما مات الشيخ محمد بن عنان، فإن طومان باى حضر دفنه وقبّل قدميه على مرأى من الحضور، بمن فيهم الشعرانى^(٤١). والرجل كان متصوفاً حقيقياً، وليس مُنتفعاً فقط من التصوف وأهله، كالغورى^(٤٢). هذا بالإضافة إلى أن الشعرانى قد استقر فى مرحلة طويلة من حياته بمدرسة «أم خوند»^(٤٣).

من ناحية أخرى اختلف طومان باى تماماً عن الغورى فى علاقته بالمصريين. فحين كان نائب الغيبة، فإنه «ساس الناس أحسن سياسة، وكانت الناس راضيةً عنه»^(٤٤).

وعندما تولى السلطنة ونصحه بعض الأمراء - أمام الأزمة المالية الطاحنة - بأن يأخذ من مال الأوقاف والرزق، ما يستعين به على مواجهة العدو «لم يوافق على ذلك، وقال: ما أحدث في أيامى هذه المظلمة أبداً. فشكره الناس على ذلك، ودعوا له. ولو فعل ذلك جاز على الناس، وقالوا يعذره لأجل دفع العدو، وما تم في الخزائن مال» (٤٥). وعلى وجه الاجمال، فإن دولة السلطان طومان باى كانت «الدولة العادلة» (٤٦).

وأحسب أن كل ما سبق، كان كفيلاً بأن يذكر الشعرانى السلطان طومان باى مادحاً فيه لمرات كثيرة. بيد أن ذلك لم يحدث، اللهم إلا فى مرتين اثنتين - بخلاف التنف السابفة. الأولى: وفيها تحدث عنه بشكل ايجابى، لكنه - أى الشعرانى - لم يجعل ذلك منسوباً إليه، بل إلى شيخه علي الخواص. ففى حديثه عن ضرورة ألا يتزوج المتصوف من نساء الملوك والحكام والأولياء بعد وفاتهم، نجده يقول: «ولما تزوج الشيخ محمد المغربى الجاوى سرية السلطان طومان باى، بعد شنقه فى باب زويلة، تكدر أى الشيخ على الخواص وقال إن هذا لم يشم من الأدب رائحة، ولو كان عنده أدب لرأى السلطان بعد موته، كما كان يرأى حال حياته» (٤٧). أما فى المرة الثانية: فقد تحدث عنه فيها مستخدماً مصطلح «السلطان طومان باى العادل» (٤٨).

وفى ضوء عدم وجود أية اشارات فى مؤلفات الشعرانى للقدح فى طومان باى بعد موته - مثلما حدث مع الغورى - فإننا نعتبر أن الإشارتين السابقتين أقرب إلى المدح. بل ولربما كان الشعرانى فى دعوته السابقة - بعدم الزواج من نساء الملوك بعد موتهم - إنما يقصدُ السلطان طومان باى على وجه التخصيص، وهو أمر لا يخلو من دلالة أيضاً.

ورغم ذلك تبقى مجموعة من التساؤلات: فلماذا لم يبد الشعرانى موقفه بوضوح تجاه طومان باى؟ وهل صمته فى حد ذاته هو بمثابة موقف؟ وهل ذم الدولة العثمانية لحساب الدولة المملوكية، كان ينبع فى الأساس من الحكم على نموذج دولة طومان باى العادلة، مثله فى ذلك مثل بعض «السلاطين الصالحين» من قبل؟ وهل صمت الشعرانى عن ذكر حادثة الشيخ أبى السعود الجارحى مع السلطان طومان له علاقة بصمته التام هنا؟ (٤٩).

لقد تحدثنا في موضع سابق عن احتمال وقوع الشعراني في «قلق داخلي» في سنة (٩٢٣ هـ / ١٥١٧ م) بسبب عدم تماثل رأيه تماماً مع رأى شيوخه. وهنا يزداد هذا الاحتمال تأكيداً لدينا. فـ «الدولة العادلة» لا يمكن أن يرفضها الشعراني ولا أن يعلن سلطانها أو ينقده؛ لاسيما وأن هذا السلطان كان «صوفياً»^(٥١). لكن المشكلة هي أن عُمر هذه الدولة كان قصيراً وارتبطت نهايتها بغزو خارجي عثماني. فهل كان الشيخ قادراً في ظل سلاطين «العهد الجديد» على مدح سلطان من «العهد القديم» حتى لو كان هذا السلطان هو طومان باي؟.

لقد كانت المقارنة بين الدولة المملوكية والدولة العثمانية، هي مقارنة ممكنة في إطار من الحيلة والموارة وغيرها، وبشكل لا يُوقع تحت طائلة العقاب، سيما مع وجود المالك في السلطة بعد الغزو العثماني. بل لقد كان من الممكن أيضاً في الدولة المملوكية نقد سلطان راحل لحساب سلطان حي. أما المقارنة بين سلطان مملوكي و سلطان عثماني، فكان غير ممكن على ما نعتقد، سيما في ظل الحكم الوراثي في الدولة العثمانية. ومن ثم فظروف العهد الجديد لعبت - بالإضافة إلى ما سبق كله - دوراً في خطاب الشعراني عن السلطان طومان باي خاصة، والسلطان المملوكي عامة.

على أية حال، فنحن هنا بحاجة إلى العودة لما سبق وأشرنا إليه بخصوص مستويات خطاب السلطان عند الشعراني. فمثله مثل كثيرين غيره، كان لدى الشعراني مستويان لهذا الخطاب؛ فهناك الخطاب العام، وهو لسلطان «مُتَّخِل» وفيه أودع الشيخ - وبشكل مباشر - كل ما اعتقده حقيقةً من آراء، ومن ثم جاء خطاباً متناسقاً إلى حد كبير. وهناك الخطاب الخاص بسلطان حقيقي حكم في فترة محددة من الزمان؛ وهنا لم يجرؤ الشيخ على كتابة كل ما اعتقده حقيقة. ومن ثم فقد جاءت أحكامه، إما متناقضة أحياناً وفقاً لما سطره هنا أو هناك، أو غير مباشرة في أحيان أخرى. وفي كل الأحوال لم تكن لتعبر عن الواقع الذي عاشه.

إن مقارنة ماكتبه الشيخ فى قدح السلطان المملوكى «الراحل» ومدح السلطان العثمانى «الموجود» لكفيلة بإيضاح قدر التناقض الموجود فى «الخطاب الخاص». لقد قدح الشيخ فى السلاطين المماليك - بمن فيهم طومان باى «السلطان العادل» - والذين مدح دولتهم؛ ومدح فى السلاطين العثمانيين رغم قدحه فى دولتهم، ورغم أن مكانة الصوفية ونفوذهم فى مصر قد تراجعاً بشكل كبير لمدة نصف قرن تقريباً، أى مدة حياة الشعرانى نفسه!! فإذا كنا قد عرضنا لخطاب الشعرانى للسلطان المملوكى، فماذا إذن عن خطابه للسلطان العثمانى؟.



كانت الفرصة سانحة للشعرانى لرؤية السلطان المملوكى - عن قرب أحياناً - بسبب وجوده فى العاصمة «القاهرة»، وكذلك بحكم وجوده فى وسط تعليمى ودينى يسمح بذلك. لكن البعض اتخذ من هذا الأمر ذريعة ليسحب هذه المقولة على علاقة الشعرانى بالسلطان العثمانى سليم الأول. ونعتقد أن الأمر بحاجة للمناقشة والتوضيح قبل العرض لخطاب الشيخ.

كان المليجى هو أول من روج لما قيل عن زيارة السلطان سليم للشيوخ الشعرانى بعد أن أتم غزو مصر. يقول المليجى: «ولما توجه إلى إقليم مصر مولانا السلطان سليم، دخلها فى يوم الخميس افتتاح سنة ثلاث وعشرين وتسعمائة من الهجرة النبوية. وكان عمر سيدى عبد الوهاب إذ ذاك أربعة وعشرون سنة، فأحبه السلطان واعتقده وقبل شفاعاته، وأهدى له شيئاً كثيراً» (٥١).

وفى موضع آخر تحدث المليجى عن أن السلطان سليم زار الشعرانى، وذلك فى إطار الحديث عن «أزمة القاضى الرزمكى» التى تحدثنا عنها من قبل. فبعد أن وعد الشعرانى القاضى بالمساعدة على حل أزمتة «ألهم الله تعالى مولانا السلطان سليم أن قال لخواص أصحابه: هل بقى فى مصر أحد من الأولياء لم تطلع عليه ولم يطلع لنا القلعة. فقالوا له: نعم بقى فيها ولى كبير، لكنه صغير السن وليس له عادة فى الطلوع لأحد من السلاطين

التى قبلك. فقال السلطان لابد من الاجتماع عليه. فركب السلطان فى الحال ونزل لزيارة الشيخ الشعرانى. فلما اجتمع السلطان بالشيخ الشعرانى عجبه سمته وطريقته واعتقد فيه اعتقاداً كبيراً، وقال له السلطان لعل أن يكون لك حاجة نقضيتها لك قبل توجعنا إلى البلاد الرومية..» (٥٢).

تابع البعض ما ذكره المليجى عن تلك الحادثة. ومثال ذلك ما كُتب عن أنه «ولما جاء سليم باشا [كذا] إلى مصر قصد به بالزيارة [أى أن السلطان سليم زار الشعرانى] وتواضع له، وأكرمه، وقبل شفاعته، وأهدى إليه كثيراً» (٥٣). بل ولقد حاولت بعض الكتابات صبغ هذه القصة «الأسطورية» فى إطار أدبى صوفى مؤثر بالقول: «بقى رجل واحد لا يسعى إلى أمير المؤمنين [كذا] ولا يمشى فى الركاب، ولا يحنى رأسه تلك الإنحناءات الدليلة التى عرفت فى المراسيم التركية. وارتفع همس إلى السلطان سليم بتخلفه. وتضخم الهمس فغدا دوياء.. أجل، لقد سعت الدنيا، سعت الخلافة التركية [كذا] بجلالها وبهائها إلى الرجل العابد القانت المتواضع المعرض عن الدنيا وأساليب الحياة. سعى الخليفة العظيم إلى الصوفى العظيم، فكان ما بينهما رمزاً إلى الدنيا والأخرة. وبين دهشة الحاشية، وعجب الأمراء، وذهول العلماء والفقهاء، إلتبس السلطان سليم طريقه إلى الشعرانى. وكان يوماً عظيماً تاريخياً للرجلين الكبيرين. ومن هذا اليوم، لم يستطع حاكم فى القاهرة أن يعصى للشعرانى أمراً، أو يرد له طلباً» (٥٤). والباحث يرفض هذه المقولة وما يتبعها جملة وتفصيلاً، ويرى أن الشعرانى لم يحدث له أن التقى بأحد السلاطين العثمانيين أو جالس، وذلك لعدة أسباب هى كما يلى: -

أولاً: أن الشعرانى - وقت الغزو العثمانى - كان لم يزل شاباً فى الخامسة والعشرين يتلقى التعليم والطريق الصوفى على أيدى شيوخه فى الأزهر وجامع الغمري وغيرهما، ولم تكن شهرته قد استطارت بعد، بل كان لا يزال يدور فى فلك شيوخه، حتى رغم أنفه.

ثانياً : أن الشعراني - حتى الغزو العثماني - كان لا يزال فقيراً للغاية، ولا يستطيع الاعتماد على نفسه، ولم تحدث الإنتقالة المهمة في حياته إلا بعد ذلك بحوالي ثمان سنوات، إبان مدرسة أم خوند.

ثالثاً : لنفترض جـداً أن الشعراني قد استطارت شهرته آنذاك - وهذا لم يحدث - فهل كان مطلوباً من السلطان سليم - الغازي والمنتصر - أن يزور مشاهير الصوفية ممن لم يزوروه ١٩. إن هذا الأمر يتناقض وطبيعة الأمور، ويتناقض أيضاً ووجهة نظر الكثيرين من المصريين الذين اعتبروا السلطان مُعتدياً وقاتلاً ومُغتصباً، ولعل إشارات ابن إياس تعكس ذلك تماماً.

رابعاً : إن صفات السلطان سليم - إبان غزو مصر، والتي نقلها لنا ابن إياس - لا تسمح لنا بقبول حدوث شيء من هذه الأمور. يقول ابن إياس: «وفى مدة إقامة ابن عثمان بمصر (ثمانية أشهر إلا أياماً) لم يجلس بقلعة الجبل على سرير الملك جلوساً عاماً، ولا رآه أحد، ولا أنصف مظلوماً من ظالم في مُحاكمته. بل كان مشغولاً ببلدته وسُكره، وإقامته في المقياس بين الصبيان المُرد، ويجعل الحُكم لوزرائه بما يختارونه. فكان ابن عثمان لا يظهر إلا عند سفك دماء الممالك الجراكسة. وما كان له أمان إذا أعطاه لأحد من الناس، وليس له قول ولا فعل، وكلامه ناقص ومنقوص لا يثبت على قول واحد كعادة الملوك في أفعالهم» (٥٥).

خامساً : لو أن هذه الزيارة المزعومة قد حدثت، وذلك «اليوم التاريخي العظيم» قد كان بالفعل، ألم يكن من المنطقي تماماً أن يذكره المؤرخ ابن إياس، أو أحمد ابن زنبيل الرمال. لو أن هذا حدث بالفعل، لما تركه ابن إياس - بوجه خاص - ليمر دوغماً تنويه. والأكثر من ذلك، ألم يكن من الطبيعي للغاية أن يذكر الشعراني هذه الزيارة لو حدثت ١١. واعتقاد الباحث هو أنها لو كانت قد تمت، لما ترك الشعراني مناسبة إلا وذكرها، بل ولتغنى بها في كل مؤلفاته. ورغم مطالعتنا للكثير من مؤلفات الشعراني، فإننا لم نجد عنده ما يدعيه البعض.

سادساً: إن مناقشة ما ذكره المليجي بشكل علمي يوضح أنه قد تناقض مع العديد من الحقائق المؤكدة على لسان الشعراني نفسه، في محاولة لإضفاء الهيبة والوقار على الشعراني، حتى منذ شبابه. وعلى سبيل المثال، فالشيخ - وكما رأينا - كان ممن يزورون السلاطين والأمراء، ولم يكن مُعرضاً عن ذلك في الواقع العملي. والشيخ كان ممن يتغنون بما أعطاه لهم الأمراء، أو ما وصل إلى أيديهم من لباس السلاطين المماليك. والشيخ لم يحدث أن ذكر ما يُفيد أو يُشير إلى أن السلطان سليم قد قبل شفاعته في أي شيء أو عرض ذلك عليه.

وأخيراً، فإن الأمر الذي يُمكن قبوله بقدر من اليقين، هو أن الشعراني شاهد السلطان سليم في مصر لمرة مؤكدة. الأولى: شاهده فيها - ضمن الآلاف من المصريين - أثناء دخوله القاهرة ووجوده بها. ويمكننا أن نستنتج ذلك مما أورده في ترجمته للشيخ عمر المجذوب. لقد ذكر الشعراني أن هذا الرجل تنبأ بدخول السلطان سليم مصر، بل وحدد موضع حافر فرسه. وهو يُعلق على ذلك قائلاً: «فحفظنا عليه ذلك القول، حتى دخل السلطان سليم، ووقع حافر فرسه في ذلك الموضع الذي عينه»^(٥٦). فكان الشعراني «الشاب» خرج صحبة البعض من أقرانه لرؤية هذا السلطان الجديد، و «الفرجة عليه»، فشاهده أثناء دخوله القاهرة، ممتطياً صهوة جواده.

أما في المرة الثانية، فقد شاهد الشعراني فيها السلطان عند ذهابه لصلاة الجمعة بالجامع الأزهر. وهذا ما نستنتجه من قصة أخرى أوردها الشيخ، وذكر فيها وساطته بين خطيبين من خطباء الجامع الأزهر. أما أحدهما، والذي كان يتعين عليه إلقاء خطبة الجمعة في حضور السلطان، بمقتضى نظام «النوبة»، فقد اعتقد كبار رجال الأزهر آنذاك عدم صلاحيته للمهمة «وعجزه عن مثل ذلك». وأما الآخر، فقد وقع عليه الاختيار «لفصاحته ومعرفته بالوعظ المناسب للسلطان»، ولقد كان. فقد أعجب السلطان سليم بما قاله الخطيب في خطبته، وكافأه بخمسين ديناراً. وعندما أراد «صاحب النوبة» أن يتقاسم مع هذا الخطيب في المكافأة، فإن الأخير رفض، ليبدأ بينهما نزاعاً استمر حتى موتهما.

ويذكر الشعرانى أنه حاول الصلح بين الشيخين، لكنه فشل (٥٧). والقصة فى مجملها توضح أن الشعرانى ربما كان حاضراً لصلاة الجمعة هذه، وهو أمر طبيعى بسبب ارتباطه بالأزهر وشيوخه حتى ذلك الوقت، لاسيما الشيخ زكريا الأنصارى.

والخلاصة أن الشعرانى رأى السلطان سليم فى أثناء مروره فى شوارع القاهرة - مثلما رآه غيره من المصريين - وفى أثناء صلاته الجمعة بجامع الأزهر - مثلما رآه غيره من المصلين - وفى الحالتين كانت الرؤية «من بعيد». أما ما دون ذلك أو أكثر، فهو محض مبالغات، وتخيل أمور لم تحدث فى الواقع، وصنع تاريخ أسطورى يختلف عن التاريخ الحقيقى.

فإذا كان الشعرانى لم يلتق بالسلطان العثمانى «سليم» ولم يقترب منه مثلما كان الأمر من قبل مع الغورى أو طومان، ولم ير أى سلطان عثمانى بعد ذلك أبداً، اللهم إلا فى المنام!! (٥٨).. فماذا إذن عن خطابه لهذا السلطان الجديد؟ وهل اختلف عن خطابه للسلطان القديم؟ نستطيع القول باطمئنان بأن خطاب الشيخ كان مختلفاً تماماً فى هذه المرة فى شكله، ومضمونه، وأهدافه، ووسائله.

أما عن شكل الخطاب، فهو - ومنذ أواخر ثلاثينيات القرن العاشر الهجرى - خطاب مُجامل إلى أقصى حد، بل وخانعٌ ومُستسلمٌ فى أحيان كثيرة. كما أنه جمع بين البُعدين الدينى والدينى، بشكل غير مسبوق عنده. لقد حاول الشعرانى استخدام الحديث والتراث الفقهى والصوفى لخدمة السلطان الجديد، الذى حظى على قدر من الإحترام والتبجيل، لم نعهدهما من قبل فى خطابه. وإذا كان أى سلطان قبل العصر العثمانى هو «سلطان» فقط - مثل السلطان قايتباى أو الغورى - بل وأحياناً ما كان يُذكر السلطان باسمه الجرد فقط (٥٩).. فإن السلطان العثمانى غالباً ما ورد اسمه مرتبطاً بالقباب تعكس قدراً هائلاً من الإحترام والتفخيم. فهو «السلطان الأعظم» و«مولانا السلطان» و«السلطان نصره الله» (٦٠). وفى ذلك كان الشعرانى مُسائراً تماماً للجو العام «الرسمى» فى مصر (٦١).

بيد أن هناك لقباً آخر أكثر أهمية ودلالة استخدمه الشعراني في خطابه للسلطان العثماني، وهو لقب «الإمام الأعظم». ومع هذا المصطلح ندلف إلى مناقشة مضمون الخطاب السياسي للشعراني تجاه السلطان العثماني في إحدى أهم قضاياها.

لقد تحدث الشعراني - للمرة الأولى - عن قضية الإمامة العظمى بشكل عام وغير مُحدد، وذلك في كتاب «كشف الغمة عن جميع الأمة» الذي انتهى من تأليفه في سنة ٩٣٦ هـ. حيث أورد باباً بعنوان: «باب الإمامة العظمى، والصبر على جور الأئمة، وترك قتالهم، والكف عن إقامة السيف». ومن الواضح أن الشيخ في هذا الباب تناول القضية بشكل يجعله أقرب إلى الحياد، حيث لم يتحدث عن ضرورة وجود الإمام الأعظم، ولا عن إمكانية الاستغناء عنه. لكنه في الوقت نفسه يطرح مشروعية وجود «المُلك» وأهميته. فهو يورد قول الرسول (ص): «خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يُولى الله المُلك من يشاء». ثم يُضيف: «وفى رواية ما كانت نبوة قط، إلا وتبعها خلافة، ولا كانت خلافة إلا وتبعها مُلك». وهذا يجعلنا نقول أن الحديث هنا يدور في الأساس - وبشكل عام - حول «مُلك» وليس عن خلافة أو إمامة (٦٢).

لكن الشيخ يورد أيضاً عقب ما سبق قول الرسول (ص): «لا يزال هذا الدين قائماً، حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش، وتُجمع عليه الأمة». فقال رجل: يارسول الله ثم يكون ماذا؟ قال: «يكون الهرج». وهذا يدفعنا للتساؤل: هل اعتبر الشعراني أن العصر الذي عاشه، ما كان في النهاية إلا فترة من فترات الهرج؟ (٦٣).

على أية حال فمع المؤلفات التي إنتهى الشعراني منها في أوائل أربعينيات القرن العاشر الهجري، نجد أنفسنا أمام موقف مُختلف تماماً. فللمرة الأولى أيضاً - وعلى حد علمنا - أورد الشعراني في كتابه «الكبرى الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر» (٦٤) مصطلح «الإمام الأعظم» مؤكداً وجوب وجوده، رغم عدم وجود نص في القرآن ولا حديث يدل على ذلك: «إنما وجب نصب إمام واحد في العالم، تنبيهاً على أن الإله للعالم واحد. فهو واجب شرعاً، مع كون طلب الإمام موجوداً في فطر العالم كلهم. فإن همهم توفرت في كل بلدة أو قرية أو جماعة، أن يكون لهم رئيس يرجعون إليه ويكونون

تحت أمره. فإن قلت إن الشارع لم ينص على الأمر باتخاذ الإمام، فمن أين يكون واجباً؟ قلنا: إن الله تعالى قد أمرنا بإقامة الدين بلا شك. ولا سبيل إلى إقامته، إلا بوجود الأمان في أنفس الناس على أنفسهم، وأموالهم، وأهلهم من تعدى بعضهم على بعض. وذلك لا يصح أبداً ما لم يكن ثم ما يخاف سطوته، وتُرجى رحمته، ويرجع أمرهم إليه، ويجتمعون عليه. فإذا زال الخوف الذي كانوا يخافونه على أنفسهم وأموالهم وأهلهم، تفرغوا لإقامة الدين الذي أوجب الله عليهم إقامته. وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به، فهو واجب. فاتخاذ الإمام واجب. ثم إنه يجب أن يكون واحداً لئلا يختلفا، فيؤدى إلى الفساد وامتناع وقوع المصلحة (٦٥).

إذن نحن الآن أمام موقف جديد للشعراني، يتمثل في أخذه بمشروعية نصب «الإمام الأعظم» وذلك بحكم الضرورة، وليس لأن القرآن أو الحديث نصا على ذلك بشكل غير مباشر. إن تلك الكتابات - التي نادى بها بعض الفقهاء والصوفية - كانت تحت يدى الشعراني من قبل، ولكنه - على ما يبدو - لم يستخدمها هذا الاستخدام إلا في ذلك الوقت. ومن ثم تأتي أيضاً أهمية التساؤل حول السبب في تفعيل الشعراني آنذاك لتلك الآراء، وهل لذلك علاقة بالوجود العثماني الذي كان قد استقر وأصبح قوياً؟.

لقد كتب الشعراني ما سبق في إطار تلخيصه لما كتبه ابن عربي من قبل. ونحن نعتقد أن ذلك لا يقلل من نسبته للشيخ في شيء. فالنقل في مثل هذه الأمور هو أمر جائر، بل ومتعارف عليه تماماً في التراث الإسلامي؛ طالما أن الأمر يتصل بقضية تحتاج إلى جر التراث، وإعمال القياس، جرياً وراء «قياس الحاضر على الماضي، أو الشاهد على الغائب»، والأهم من ذلك هو اختيار الشعراني لهذا النوع من التراث، ثم استخدامه في لحظة ما، بما يخدم قضية شائكة عاشها، ويخدم أيضاً وجهات نظره وخطابه السياسي. من ناحية أخرى، كانت كتابة التلخيصات والحواشي من الأمور المسلم بها في مجال التأليف آنذاك. وعلى أية حال فلدينا للشعراني نفسه العديد من الآراء الشخصية الأخرى التي تدور في الموضوع ذاته الذي استعان فيه من قبل بابن عربي، وهي آراء تُضيف الجديد.

ففى كتابه «اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر» يتحدث أيضاً عن وجوب نصب الإمام الأعظم «ليقوم بمصالح المسلمين كسد الثغور، وتجهيز الجيوش، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق، وقطع المنازعات الواقعة بين الخصوم، وحفظ جميع مصالح الناس الدينية والدنيوية. فلولوا الإمام الأعظم ما زجر الناس عما يضرهم، ولا نُفدت أحكامهم، ولا أُقيمت حدودهم، ولا قُسمت غنائمهم» (٦٦).

وأما وجوب تنصيب هذا الإمام منذ وفاة الرسول (ص) وحتى أيامه، فيؤكددها الشعرانى أكثر من مرة. ومن ذلك قوله: «وقد أجمع الصحابة بعد رسول الله (ص) على نصبه، حتى جعلوه أهم الواجبات، وقدموه على دفنه (ص). ولم تزل الناس فى كل عصر على ذلك. ويؤيد ذلك أيضاً عدة أحاديث، منها حديث مُسلم من خلع يداً من طاعة، لقى الله يوم القيامة ولا حُجة له. ومن مات وليس فى عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية. وقال الكمال فى حاشيته: نصب الإمام واجب سماعاً، أى شرعاً لا عقلاً. وقال أصحاب الجاحظ والبلخى والبصرى، من المعتزلة، بوجوب نصب الإمام على الحق تعالى عقلاً، لأنهم يقولون: الضرر مع عدم الأمان متوقع من الظلمة على الضعفاء، ودفع الضرر، والمظنون واجب عقلاً. وذلك إنما يندفع بنصب إمام يقوم بأحكام الشرع. وهم موافقون لأهل السنة فى تعيين الأئمة. وأما أهل السنة، فذهبوا إلى أن الإمام يُعرف بأمور: إما بنصب من يجب أن يُقبل قوله كنبى أو إمام، أو بإجماع المسلمين. وكان الإمام بعد النبى (ص) بالإجماع أبا بكر الصديق، ثم عمر الفاروق بنص أبى بكر عليه، ثم عثمان بنص عمر على جماعة جعل أمر الخلافة بينهم.. ثم علياً المرتضى.. وهؤلاء هم الخلفاء الراشدون. ثم وقعت المخالفة بين الحسن ومعاوية، وصالحه الحسن، واستقرت الخلافة عليه. ثم من بعده من بنى أمية وبنى مروان، حتى انتقلت الخلافة إلى بنى العباس وأجمع أكثر أهل الحل والعقد عليهم، وانسأقت الخلافة منهم، إلى أن جرى ما جرى» (٦٧).

إن ما أوردناه فيما سبق، يوضح الكثير من الأمور المهمة. فمن المعروف أن مصطلح «الإمام الأعظم» قد استخدم فى الماضى مرادفاً لمصطلح «الخليفة» (٦٨). ومن الواضح أن الشعرانى قد استخدمه بهذا المعنى تماماً، لكنه استخدمه مضافاً إلى مصطلح

السلطان، ليُصبح الإمام الأعظم عنده هو الخليفة والسلطان فى آن واحد، وهو أمر له أهميته البارزة - وكذلك جدته - فى ذلك الوقت بوجه خاص. صحيح أن بعض المؤرخين يذكرون أن السلاطين المماليك قد استخدموا فى ألقابهم - أحياناً - بعض المصطلحات ذات الصبغة الدينية^(٦٩). بيد أن من الصحيح أيضاً أن هذا الاستخدام، إنما حدث فى ظل وجود «الخليفة»، بل وكان افتتاحاً على وظيفته وألقابه، ومن لدن السلاطين أنفسهم فى الأساس.

لقد كتب الشعرانى ما كتب فى ظل حالة من التشوش والفراغ بين المسلمين السنة عامة، وفى مصر بشكل خاص، حول مصير الخلافة. فهل يصح أن تنتهى الخلافة من أبناء البيت العباسى ذوى الأصول العربية القرشية؟ وهل يصح أن يبقى المسلمون بدون خليفة - إمام، اكتفاء بالسلطان العثمانى؟ بل وهل يصح أن تنتقل الخلافة إلى السلاطين العثمانيين الذين ليسوا بقرشيين ولا عرب ١٢.

كتب الشعرانى ما سبق فى ظل كل تلك الظروف السياسية / الدينية، ومن ثم تأتى أهمية ما كتبه. فهو يتحدث عن تطور قضية الخلافة / الإمامة من عصر الخلفاء الراشدين وحتى عصر بنى العباس بالقاهرة، ويُعقب على ذلك قائلاً: «إلى أن جرى ماجرى». والعبارة الأخيرة تعكس أمراً جديداً - وربما غير طبعى - قد حدث آنذاك. إن الشعرانى لم يتحدث صراحة عن طبيعة هذا الأمر. بيد أنه من المعروف بين الباحثين أن واحداً من أمرين قد حدث. فإما أن الخليفة العباسى الأخير «المتوكل» قد تنازل عن الخلافة بمحض إرادته، وإما أنه قد أرغم على ذلك، بعد أن دُبجت له التهم بالخلاعة والمجون^(٧٠). والأمر الثانى هو الأرجح لدينا، ويدعمه ما كتبه الشعرانى نفسه^(٧١).

وأياً ما كان الأمر، فمن الواضح أن الشعرانى قد قَبِل - فى النهاية - بما حدث، بل وعمل على الدعوة له بين معاصريه. فهو يتحدث عن أن الإمامة تكون «الشخص واحد»^(٧٢). وكذا عن رفضه لرأى القائلين بحتمية أن يكون الإمام هاشمياً أو علوياً. ثم يلحق ذلك مُعقِباً بالقول: «وفى كُتُب أصحاب الإمام الشافعى رضى الله عنه، يشترط أن يكون الإمام بالغاً، عاقلاً، مسلماً، عدلاً، حرّاً، ذكراً، مُجتهداً، شجاعاً، ذا رأى وكفاية، قرشياً، سميعاً، بصيراً، ناطقاً، سليم الأعضاء من نقص يمنع استيفاء الحركة وسرعة النهوض. فإن لم يوجد فغيره»^(٧٣).

وهكذا يكون الشيخ الشعراني قد «أفتى» وسار مع رأى القائلين بإمكانية التفاضل عن الأصل القرشي للإمام. أما عبارة «فإن لم يوجد فغيره» فانها تفتح الباب على مصراعيه للتأويل، وتسمح بالآل يشترط في الإمام / الخليفة ضرورة كونه عربياً، ومن ثم قبول أن يكون «عثمانياً»، وهو الأمر الذي كانت تفرضه طبيعة الأمور آنذاك.

وهذا يعنى أيضاً أن الشعراني قد أسقط هذا اللقب على السلطان العثماني، ربما حتى قبل وفاة «المُتوكل» آخر الخلفاء العباسيين في مصر سنة ٩٤٣هـ / ١٥٣٦م، كما أنه يُقدم لنا نموذجاً مبكراً وفريداً لكيفية تتبع وفهم تلك القضية الشائكة، وكذا كيفية اندماج ألقاب السلطان / الخليفة / الإمام الأعظم في شخص واحد، هو السلطان العثماني، بعد أن كانت قد انقسمت أو توزعت منذ عهد طويل (٧٤).

وأحسب أن مصطلح «الإمام الأعظم» لا تبرز أهميته فقط عند الشعراني في كونه يعكس التغيير الذي حدث في وضع الخلافة، بل ومن استخدام الشيعة له بشكل أساسي لوصف حاكمهم أو سلطانهم (٧٥). ومن المرجح لدينا أنه أمام العداء العثماني للصوفي العسكري والمذهبي، جاء استخدام الشيخ للمصطلح آنذاك، تأييداً منه للسلطان العثماني «السني» في مواجهة السلطان الصوفي «الشيعة». وما يؤكد ما نذهب إليه، هو أن الشعراني في إطار طرحه السابق للقضية، قد أوضح اختلافه مع الشيعة «الروافض» في العديد من الأمور (٧٦). فكان القول بوجود «إمام واحد» كان يتصل بدمج الخلافة والسلطنة في شخص واحد من ناحية، ومن ناحية أخرى بحقيقة وجود إمامين أحدهما سني والآخر شيعي.

على أية حال فإن ما أوردناه من قبل نقلاً عن الشعراني، يوضح لنا أيضاً أن الشيخ - وبعد استعراضه للتسلسل التاريخي لقضية الخلافة، وعرضه لأراء الفقهاء من السنة والشيعة - قد جعل من تنصيب الإمام / الخليفة واجباً دينياً ودنيوياً في آن واحد؛ هذا على الرغم من أن «الشارع لم ينص باتخاذ الإمام». بيد أن صلاح أمور الدين لا يكون إلا بصلاح أمور الدنيا، وصلاح أمور الدنيا غير ممكن في حالة عدم القيام بتنصيب الإمام. ومن ثم كان وجود الأخير واجباً لأن «ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به، فهو واجب».

لقد كرر الشعراني هذه الآراء فى مواضع كثيرة من مؤلفاته، معتمدا على كتابات وآراء الفقهاء والصوفية، وكذا على اجتهاده الشخصى (٧٧). ففى «الميزان الكبرى» نجد أنه يؤكد على كل ما سبق، ويضيف: أن الأئمة الأربعة اتفقوا على أن «الإمامة فرض... وأن للإمام أن يستخلف... والإمام الكامل يجب طاعته فى كل ما يأمر به ما لم يكن معصية. وعلى أن أحكام الإمام وأحكام من ولاه نافذة. وعلى أنه إذا خرج على إمام المسلمين أو عن طاعته طائفة ذات شوكة.. فإنه يُباح للإمام قتالهم» (٧٨).

إن الجديده الذى يمكن ملاحظته من النص السابق، هو أن الشعراني أوردته فى «باب حكم البغاه»، وأن مضمونه أكد على قضية الطاعة التامة للإمام، ما لم يكن فى ذلك معصية لله، وأن للإمام (السلطان / الخليفة) قتال الخارجين على طاعته، وأن المذاهب الفقهية الرئيسية متفقة على ذلك.. هذا إذا ما حاول الانسان قراءتها قراءة موضوعية متجردة عن التحيز المذهبى.

وفى «اليواقيت والجواهر» يؤكد الشعراني ما سبق حين يُصدر عدة فتاوى فى غاية الأهمية والخطورة. أما الأولى: فهى أنه «لا يجوز الخروج على السلطان» حتى ولو كان جائرا. وهو فى ذلك قد خالف رأى المعتزلة الذين أجازوا الخروج على السلطان الجائر «بناء على انزاله بالجور». أما الثانية فهى «بوجوب نصب الإمام، ولو كان مفضولاً». وهو فى ذلك قد خالف رأى الإسماعيلية الباطنية الذين قالوا: «لا يكفى نصب الإمام المفضول مع وجود الفاضل، بل يتعين نصب الفاضل». وأما الفتوى الثالثة فهى بأنه «لا يُشترط أن يكون الإمام أفضل الرعية». وأما الرابعة فهى «أن الإمام الأعظم لا ينعزل بالفسق» (٧٩).

والواقع أن مقارنة الفتاوى السابقة، وكذلك كل ما أوردته من آراء لخدمة السلطان العثماني، مع ما سبق أن ذكرناه فى تبريره - أوحى صمته - لعزل الخليفة العباسى، وإنهاء حكم السلاطين المماليك فى مصر.. تجعلنا نقول من جديد أن الشعراني ربما وقع فى تناقض واضح مع نفسه (٨٠).

إضافة لما سبق فإن البُعد السياسي لخطاب الشعراني في هذه القضايا يُمكن إدراكه في إطارين إثنين. الأول: هو الإطار العام، حيث ماجاء بالقرآن من الحث على طاعة أولى الأمر، وهو أمر سنعود له فيما بعد. والثاني: هو الإطار الخاص أو «الظرفي»؛ وأعني به ما حدث في مصر من أحداث سياسية خطيرة في فترة زمنية قصيرة. فمن المعروف أن بعض المماليك - بزعماء جام السيفي واينال الطويل - قد استغلوا وفاة السلطان سليم الأول في سنة ٩٢٧هـ / ١٥٢٠م، ومن بعده خاير بك في سنة ٩٢٨هـ / ١٥٢٢م وأعلنوا تمردهم على الحكم العثماني والسلطان الجديد «سليمان القانوني»، في محاولة لإحياء الدولة المملوكية من جديد. وفي أعقاب ذلك، كان خروج أحمد باشا «الخائن» على الدولة العثمانية. لقد أعلن هذا الباشا عصيانه على السلطان العثماني واستقلاله بمصر باسم «السلطان أحمد» (٨١).

وإذا كنا لا نعلم على وجه الدقة موقف الشعراني من عصيان المماليك، فإن من الواضح أنه قد اتخذ موقفاً معارضاً لأحمد باشا «الخائن» لصالح السلطان العثماني والموالين له في مصر، وهو ما أدى إلى تعرضه للعقاب (٨٢). بيد أن الشعراني لم يكتف باتخاذ موقف عملي تجاه تلك الأحداث، وإنما عمد إلى سلاحه «النظري» الذي كان يُقننه، لكي يوضح للمصريين أحقية السلطان / الإمام في أن يُعين من يخلفه من بعده، ومن ثم وجوب طاعة السلطان الجديد وعدم عصيانه، وكذا حقوق السلطان / الإمام علي الرعية.. الخ، وأن من يُخالف ذلك يكون من البُغاة والخارجين على الطاعة، ومن ثم ينبغي قتاله. وهكذا يظهر لنا مرة أخرى، أن مضمون خطاب الشعراني، إنما كان يخدم وجود وشرعية ومكانة السلطان العثماني في مصر، في أوقات وقضايا لها أهميتها البارزة للغاية آنذاك.

ويبدو أن الشعراني لم يتوقف عند هذا الحد تجاه السلطان العثماني، بل ربما وصل به الأمر إلى حد جعله «قُطباً» أو على الأقل من «نواب القطب». ففي إطار متابعته وتكراره لما قاله ابن عربي من ضرورة نصب الإمام الأعظم، وضرورة أن يكون هذا الإمام واحداً.. تجده يقول: «فحكّم هذا الإمام في الوجود حكم القطب». على أن هذه المزوجة بين الإمام والقطب، هي في النهاية مزوجة بين أمرين مختلفين، لأن وظيفة الإمام هي

وظيفة سياسية / دينية فى الأساس، فى حين أن وظيفة الثانى وظيفة صوفية / دينية. وللتغلب على هذا التناقض وجعله تناقضاً ظاهرياً فقط، لجأ الشعرانى وقد تابع ابن عربى فى محاولته للتغلب على هذا التناقض. وهكذا فقد كتب: «وقد يكون من ظهر من الأئمة بالسيف أيضاً قطب الوقت، فتكون الخلافة لقطب الوقت الذى لا يكون إلا فى الباطن من حيث لا يشعر، فإن الجور والعدل يقع من أئمة الظاهر ولا يكون القطب إلا عادلاً». وعلى أية حال فإنه ينهى ذلك كله بالقول: «واعلم أن القطبية قد تكون لولاة الأمور، وكذلك قد تكون فى الأئمة المجتهدين من الأربعة وغيرهم...» (٨٣).

قد يرى البعض أن حديث الشعرانى السابق عن قطبية الإمام يمكن اعتباره حديثاً عاماً لا ينطبق على السلطان العثمانى، خاصة وأنه مأخوذ فى الأساس من ابن عربى. ربما كان ذلك صحيحاً. لكن من الصحيح أيضاً القول بإمكانية انطباقه على السلطان العثمانى، وكذا إمكانية اقتناع الشعرانى بذلك. ولعلنا هنا بحاجة إلى التساؤل: لماذا أورد الشعرانى ما أورده من آراء لابن عربى عن تلك القضية، وفى ذلك الوقت بالذات؟ ألا يشير ذلك إلى إيمان الشعرانى بابن عربى وفكره؟ وألا يعنى أن تلك القضايا كانت هناك حاجة لها آنذاك؟ (٨٤).

فإذا كانت الإجابة بالإيجاب - وهو ما نعتقده - فإن الشعرانى عندئذ يصبح مسئولاً هو الآخر. ولما كان ما ذكره الشعرانى من آراء يتخذ البعد التاريخى وينسحب على «الحاضر» أيضاً، فبالتالى يصبح من حقنا أن نطرح إمكانية استخدامه لتلك الآراء لتنطبق على عصره وحكامه. ومن هنا تأتى إمكانية انطباقها عنده على السلاطين العثمانيين وعصرهم.

على أية حال، فإن ما سبق كله كان مصحوباً أيضاً بقضية دفاع الشعرانى عن مذهب أبى حنيفة النعمان. لقد كان الشعرانى شافعيًا، وبقي كذلك طوال حياته، كما كان يحترم المذاهب الأخرى. بيد أننا نلاحظ أنه، وعقب الغزو العثمانى لمصر مباشرة، قام بتأليف كتاب «المنهج المبين فى بيان أدلة المجتهدين» وفيه دافع دفاعاً قوياً عن المذهب الحنفى ضد من هاجموه فى مصر، خاصة فى مسألة تقديمه للقياس على الأدلة. ولما كان

العثمانيون على المذهب الحنفى، فمن اليسير علينا فهم السبب الذى أدى به إلى تأليف هذا الكتاب، كنوع من تقديم أوراقه لدى الحكم الجديد، وذلك عن طريق الدعاية لمذهبه، أو على الأقل بعدم التقليل من شأنه. ولقد تابع الشيخ هذه السياسة بعد ذلك فى العديد من المؤلفات الأخرى؛ ومنها «كشف الغمة عن جميع الأمة» و«الميزان الخضرية» و«الميزان الشعرانية». ولقد كان هذا النهج الفكرى فى النهاية، هو نوع من «الغزل السياسى» المستمر فى خطابه مع الحكم العثمانى بكل رموزه^(٨٥).

إن ما سبق عرضه يجعلنا نتساءل: فإذا كان الشيخ قد دافع فى فكره وخطابه عن شرعية حكم السلاطين العثمانيين الذين يحكمون دولة هو ينقد حكمها لحد الرفض.. ألا يعنى ذلك أنه وقع فى تناقض جوهرى صارخ مع نفسه ١١١٩.

★ ★ ★ ★

لقد عرضنا فيما سبق لرأى الشعرانى وخطابه، فى بعض القضايا ذات الأبعاد الدينية/ السياسية، والتى كانت جوهرية ومهمة لإسباغ المشروعية على حكم السلاطين العثمانيين أمام الرعية، باعتباره حكماً لم يعتمد فقط على القوة، وأنه لا يوجد ما يمنع من انتقال الخلافة أو الإمامة إلى هؤلاء السلاطين الجدد. وقد اتضح لدينا أن الشعرانى كان أشبه بـ «الداعية» فى ذلك.

يبد أن مضمون الخطاب السياسى عند الشيخ لم يتوقف عند تلك الأمور، بل تطرق إلى أمور أخرى مهمة وذات صبغة سياسية ودنيوية، وإن غُلفت أحياناً بغلاف دينى. ولقد تعلق هذه الأمور بقضية واجبات «الرعية» تجاه سلطانهم وخليفتهم وإمامهم^(٨٦). والحقيقة أن العديد من مؤلفات الشيخ تتضمن الكثير من «العهود» والمبادئ التى تبناها بنفسه، وحث المتصوفة خاصة والمجتمع عامة على التقيد بها. وقد تمحورت عدة أمور منها حول ضرورة احترام السلطان بل وتبجيله^(٨٧) وطاعته فى كل ما يأمر به، والإبتعاد عن أمور الحكم التى قررتها القوانين السلطانية، وتجنب الإقدام على «تغيير المنكر» باليد أو باللسان. ويحق لنا هنا أن نتساءل عن الأمور التى حدثت بالشيخ إلى إطلاق مثل هذه الدعوة متعددة المصامين؟. إن ذلك يقودنا إلى مناقشة أسباب ودوافع الخطاب السياسى عنده.

يذكر الشعراني أن العهود قد أخذت عليهم - أى على المتصوفة - بأن «نهرب من طريق الناموس جهدنا. وكذلك نهرب من التكلم بما يقع لأركان الدولة من تولية وعزل». أما السبب عنده فيعود إلى أن «ذلك كله من أهوية النفوس، وربما جر ذلك إلى القتل أو النفى من تلك البلاد»^(٨٨). ومن الواضح هنا أن الدعوة تحث الصوفية على عدم التدخل فى قضايا عزل أو تولية رموز السلطة، باعتبارها شئون تعود إلى السلطان وولاية الأمور، وكذا عدم الظهور بأى مظهر من مظاهر السطوة والنفوذ، لأنها أمور تقتصر على الحكام فقط. إنها باختصار دعوة لعكوف المتصوفة - وغيرهم - على ما يعينهم فقط من أمورهم الخاصة، وعدم التدخل فى الأمور السياسية بأى حال من الأحوال^(٨٩).

لم تأت دعوة الشيخ من فراغ، وإنما نتيجة وعيه بحقيقة الأمور الأمور آنذاك، ومعرفة بأن «للقانون العثماني جواز قتل كل من تظاهر بصفات الملوك من الفقراء، وكثر أتباعه. لأنه ربما نازع السلطان فى المملكة، وركب معه العوام لقتال السلطان». ويضرب الشعراني العديد من الأمثلة لتأكيد صحة رأيه. فمن بين الصوفية الذين لم يدركوا طبيعة الحكم الجديد، الشيخ أويس بدمشق، والشيخ على الكازوانى بمدينة حماه. أما الأخير فقد «فناه السلطان سليمان بن عثمان إلى رودس، فمكث فيها سنتين، حتى شفع فيه الأمير جام الحمزاوى دفتر دار مصر، فرد إلى الحجاز بشرط أن لا يعقد له ناموسا، ولا يمكن الناس من الوقوف بين يديه، ولا يعارض الولاية فى شىء»^(٩٠).

ولا يكتفى الشعراني بالمثالين السابقين، بل ضرب الأمثلة الأخرى للتحذير و البرهنة على سوء عاقبة كل من حاول الظهور بمظهر تشتم منه رائحة الخطورة على نفوذ السلطان وسلطته. وإذا كانت الأمثلة السابقة تعود إلى ما قبل سنة ٩٣٢ هـ / ١٥٢٥ م - حيث تاريخ تأليف كتاب «البحر المورود» الذى ورد به ما سبق - فهناك أمثلة أخرى تعود إلى ما بعد ذلك، ووردت فى كتاب «الطبقات الكبرى» الذى يعود تاريخ الفراغ من تأليفه إلى سنة ٩٥٢ هـ / ١٥٤٥ م، وهو ما يعنى أن القضية مستمرة فى فكر الشعراني وخطابه. وإذا كانت الأمثلة السابقة من الشام، فإن مصر لم تكن استثناء من ذلك. وهناك مثالين ضربهما الشعراني، الأول: عن حالة الشيخ إبراهيم المحمدى (ت ٩٤٠ هـ / ١٥٣٣ م).

فهذا الشيخ «أعطى القبول التام فى دولة ابن عثمان، وأقبل عليه العسكر إقبالاً زائداً». بيد أن هذا الأمر كان يتناقض والقانون العثمانى، والمخاير التى وضعها السلاطين. ومن ثم «أرادوا نفيه لذلك». وهنا تدارك الشيخ أموره «فجمع نفسه، وعمر له قبة وزاوية خارج باب زويلة» (٩١).

أما المثال الثانى فمثير. إنه عن الشيخ على الخواص؛ صديق الشعرانى الحميم وأستاذه. لقد مات الشيخ مقتولاً، والسبب - حسبما أورده الشعرانى لنا - هو «أن الشفاعات كثرت على سيدى على الخواص أيام السلطان ابن عثمان، وكان أصحاب النوبة بمصر عجباً. فكانوا لا يزالوا يعارضونه ويعارضهم». وانتهى الأمر بأن طعنوه مرتين، أودت الثانية بحياته (٩٢). وأصحاب النوبة العجم هنا هم الصوفية غير المصريين الذين ينتمون - كما نرجح - إلى الأناضول. فكان العثمانيين فى زرعهم للمتصوفة الأتراك وللمتصوف التركى فى مصر إنما كانوا يحققون هدفاً سياسياً مُكَمِّلاً لرجال الحكم والإدارة. وقراءة الحادث قراءة عميقة، فى ظل معرفة حجم التصوف التركى بمصر، لا بد وأن تنتهى بنا إلى هذا الفهم (٩٣). ولعل ما يؤكد ذلك هو قول الشعرانى أن الشيخ الخواص «أعطى التصريف فى ثلاثة أرباع مصر وقرأها» (٩٤).

وخلاصة ما سبق هو أن الشعرانى فى خطابه للسلطان أراد أن يوضح احترامه للحكم العثمانى، وللسلطان على رأسه، وهو فى ذلك يختلف تماماً عن شيوخه الذين لم يكتفوا بعدم احترام السلطان المملوكى من قبل، بل وتدخلوا فى أموره، وحاولوا إخضاعه لهم. ومن الواضح أن قسوة الحكم العثمانى وقوته لعبا دوراً حاسماً فى هذه القضية، الأمر الذى جعل الشعرانى يُحاول جاهداً أن يُظهر لمعاصريه من الحكام - بل والمحكومين - فهمه لحدود القانون، ويُعده عن أمور الحكم، وطاعته للسلطان «الأعظم.. نصره الله».

لقد ظل الشعرانى على ذلك طوال عمره. فما هو يقول فى مؤلفه «لطائف المنن» - الذى انتهى من تأليفه فى سنة ٩٦٠ هـ / ١٥٥٢م - «وما من الله به على حمايتى من كثرة الأتباع من الرعا، الذين يدعون محبتى.. وكراحتى الشديدة لاجتماعهم حولى إذا ركبت فى حاجة. وفى ذلك عدة مفسد.. منها تعرّض من كثرت أتباعه للنفى من

بلده بحكم القانون. فإن بداية الخارجين عن طاعة السلطان الأعظم كان أولها كذلك. فيتبع الناس الشيخ في حجة الوعد والتسليك [أى سلوك الطريق وأخذه على يديه] فإذا تم انقيادهم له، وصاروا يفدونه بأرواحهم، جاءهم أبو مرة [أى الشيطان] فزين لهم معارضة السلطان فى أحكامه فى بلاده، وأثاروا الغوغاء حتى رُما قُتل أحد من جماعة السلطان، فأرسل السلطان بنفى ذلك الشيخ من بلاده أو يقتله مع جماعة من بلده.. فلذلك كنت أحب لمشايخ العصر كلهم قلة الأتباع وأكره لهم كثرتهم، خوفاً عليهم من حصول الضرر لعدم وجود حال يحميهم من تصريف الولاة فيهم» (٩٥).

إن الإقتباس السابق يُشير إلى مرحلة متقدمة من مكانة الشرعائى الإجتماعية والدينية. ورغم ذلك فالرجل لا يزال مُسكاً فى خطابه بالأفكار نفسها تجاه طاعة السلطان، ولا نجد فرقاً ما بين خطابه فى سنة ٩٣٢هـ / ١٥٢٥م، وبين خطابه فى سنة ٩٦٠هـ / ١٥٥٢م. وإذا شئنا الدقة، قلنا إن هناك أمران إثنان مُختلفان يمكن الخروج بهما من الإقتباس السابق؛ إذا ما قارناه بالإقتباسات الأخرى. بيد أن الأمرين لا يمان السلطان، بل يمان الشرعائى نفسه والمجتمع الذى عاش فيه.

الأمر الأول : هو أن الشرعائى يستخدم مصطلح «الرعا» فى الإقتباس الأخير، فى حين استخدم مُصطلح «العوام» من قبل. واعتقاد الباحث أن هذا الاستخدام لا يخلو من معنى سياسى مهم، ولا يخلو من مراعاة أيضاً. فمن يُطلق عليهم الشيخ هذا الوصف هم من يُشجعون شيخهم للخروج على طاعة السلطان، ومن ثم فإن الوصف المُناسب لهم هو «الرعا» بما يعنيه من ذم واشتمزاز وتأفف. وفي الوقت نفسه فإن هذا المصطلح ربما استخدمه العثمانيون لوصف الخارجين على حكمهم، ومن ثم فمن المفيد ترديد ما استخدمه الحكام من مصطلحات!! (٩٦).

الأمر الثانى : هو حرص الشرعائى المستمر بعد الغزو العثمانى على ترديد مقولة «النفى من البلد» بما يقيد تمسكه بالإقامة فى مصر وخوفه من إيعاده عنها. وهنا تتساءل: ألم يستشهد من قبل بالحديث القائل «البلاد بلاد الله، والعباد عباد الله، فأى موضع

رأيت فيه رفقا فاقم» (٩٧). فهل تمسك الشيخ بمصر وخوفه من النفى يأتى فى إطار أنه رأى فيها رفقا؟ أم فى إطار أنه لم يعد يحكم على مثل هذه الأمور حكماً دينياً متشدداً كما كان من قبل؟

ونعتقد أن الأمرين اجتماعاً فى الشعرانى إبان هذه المرحلة. فلقد حظى باحترام و عطف الحكام للعديد من الأسباب، وإن كان احترامه الفائق للسلطان كان هو أحدها. والشيخ أثر البقاء فى مصر التى هى موطنه، وموطن أهله وشهرته ومريديه. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه لم يعد الشعرانى السلفى والمتشدد فى أمور الدنيا كما كان من قبل. وتلك نتيجة ربما تبدو منطقية فى ضوء محاولاته للتعايش مع ظروف عصره ومتغيراتها.

والحقيقة أن التزام الشعرانى بخطابه السابق تجاه السلطان قد أفاده أيضاً تماماً. إنه لم يتعرض للنفى أو الإيذاء فى العصر العثمانى، رغم محاولات البعض لايقاع ذلك به. لقد كان للشيخ منافسيه «حساد» فى مصر، والذين حاولوا الكيد له عند الباشوات وغيرهم من رموز السلطة، لكنهم لم ينجحوا فى أحيان كثيرة، بسبب احترام هؤلاء للشيخ. وهنا لجأوا للكيد له فى استانبول. وعلى حد قوله، كان رأيهم هو: «قد صار أهل مصر مع عبد الوهاب، فاكْتُبُوا فيه قِصَّة تُرسل لباب السلطان». وهكذا فقد أرسلوا إلى استانبول بشكوى «من مضمونها أن شخصاً فى مصر قد ادعى الاجتهاد المطلق، وكثرت أتباعه، ويُخاف على المملكة منه. والمستول من صدقات السلطان نفية من مصر». وهنا نلاحظ أن العقاب بالنفى هو العقوبة المقترحة.

حمل الشكوى أحد هؤلاء المنافسين إلى استانبول. وهناك انقسم رأى أولو الأمر فى البداية حول ما إذا كان يتم نفيه مباشرة من مصر إلى مكة، أو التريث فى أمره إلى أن يطلبوا من السلطات فى مصر إيضاح الحقيقة. وهنا - وكما هو الطبيعى - تدخل البعض لصالح الشعرانى، مُوضحاً عدم صحة الاتهام، لينتهى الأمر بإبراء ساحته تماماً من التهمة، وإيذاء الشخص الذى حمل الشكوى (٩٨). ومن الواضح أن ما عُرف عن

الشيخ من ولائه للسلطان فى كتاباته وخطابه، كان له دوره المهم فى إبعاد التهمة عنه وعدم عقابه، بل أدى إلى زيادة مكانته. إذن فخطاب الشعراى تجاه السلطان، كان ينبع فى الأساس أيضاً من خطر مستمر كان يشعر به: إما من غدر السلطة، أو من نكايات المنافسين له لديها. ويقدر ما كان هذا الخطاب مُهماً فى ظل تلك المخاوف، فإنه كان مفيداً له فى النهاية. وهكذا يمكن العثور على الكثير من أسباب الخطاب فيما سبق.

★ ★ ★ ★

إن من الأمور المثيرة فى خطاب الشعراى السياسى للسلطان العثمانى، هو أنه فى كل دوافعه ومضامينه، كان يزداد انصياعاً وذلة مع مرور الزمن، رغم أن مكانة الشيخ الدينية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية كانت فى غو وصعود مستمرين.

ففى البداية جعل من العهود التى تحتم على المتصوفة الأخذ بها، الفرح لفرح السلطان والحزن لحزنه. وفى ذلك يقول: «فكل فقير لم يتكدر أيام نكد السلطان، فهو ناقص العهد وحكمه حكم البهائم»^(٩٩). ومع ستينيات القرن العاشر الهجرى، نجد الرجل وقد تمادى فى خطابه للسلطان إلى أبعد من ذلك. لقد أصبح لاهثاً يرمى بكل ما فى جعبته من وسائل لاسترضاء السلطان. ومن ثم مجده يقول: «وما أنعم الله تبارك وتعالى به على: مرضى لمرض السلطان، واهتمامى به إذا كان فى هم من جهاد، أو قتال بغاة أورواقض. فلا أكل إلا لضرورة، ولا أنام إلا عن غلبة، ولا أضحك إلا لأمر مشروع، ولا أجامع، ولا ألبس ثوباً نظيفاً إلا بنية صالحة، وذلك لارتباطى بإمامى، إتباعاً للشرع فى ذلك. فعلم أن من خالف ما ذكرناه فهو ناقص الإيمان، قليل الأدب مع السلطان»^(١٠٠).

ولقد كرر ذلك فى مواضع أخرى، ومنها قوله: «وما أنعم الله تبارك وتعالى به على: محبتى لولاء أمور المسلمين، ومشاركتى لهم فى الهموم والأمراض، لاسيما السلطان الأعظم. وقد مرضت لمرضه مرتين، وضربت على مفاصل رجلى مرات، آخرها فى شهر رمضان سنة ٩٦١، لما سافر لقتال الروافض [أى الشيعة] ومكثت مريضاً من أول رمضان إلى آخره. فلما شفى شفيت»^(١٠١).

على أن الأمر لم يقف عند هذا الحد من الشيخ الشعرانى، بل وصل إلى أبعد من ذلك كثيراً. فإذا كان المرض لمرض السلطان هو أمر يمكن قبوله من مثله مع نوع من الإندهاش، فإن ما يصل بالباحت إلى حد الإزعاج، هو كون هذا الشيخ الصوفى قد أفطر عشرة أيام من شهر رمضان - لا بسبب مرضه، وكما يُبيح الإسلام - ولكن ابتهاجاً بشفاء السلطان. (١٠٢).

ثم يتحدث الشيخ أيضاً عن ضرورة عدم إقامة الموالد «فى أيام تكدر السلطان من عدو للإسلام أراد دخول بلاده من الكفار أو الروافض. فإن ذلك فى غاية ما يكون من سوء الأدب معه، إلا أن يكون قصد صاحب المولد أن يهدى ما قرأ من القرآن فى صحائف مولانا السلطان، ويدعوه بالنصر. فمثل ذلك لا بأس به، بشرط سلامة أهل المولد من فراغ القلب عن الإهتمام بهم المسلمين» (١٠٣). ومن الطبيعى أن تكون هذه الدعوة مقبولة ومعتدلة بالمقارنة بالدعوة السابقة.

وفى إطار هذا الخطاب نفسه نجد الشعرانى - وعلى الرغم من حديثه المتكرر عن وساطته لقضاء حوائج الناس لدى السلطة، لا سيما فى المرحلة الأخيرة من حياته - فإنه ينقل عن شيخه الخواص رأياً اعتنقه منذ ثلاثينيات القرن العاشر الهجرى، حيث يقول : «ومن وصية سيدى على الخواص لى : إياك أن تُكاتب الولاة فى هذا الزمان فى إسقاط شىء يُنقص مال السلطان» (١٠٤). ومن الواضح التزام الشعرانى بهذا المبدأ احتراماً للسلطان، وإن كنا نرى قدراً من التعارض بينه وبين وساطته لدى السلطات فى مصر لقضاء بعض حاجاته وحاجات الناس.

وصل الأمر بالشعرانى أيضاً فى خطابه إلى حثه التجار على دفع العوائد للقائمين على شئون الجمارك، وجعل ذلك حلالاً وليس من الحرام فى شىء، وذلك بناءً على «فتوى» أخرى من الشيخ الخواص، روج لها الشعرانى، بعد تهذيبها وإضافة الكثير عليها، لتأتى كما يلى : «إذا رجع أحدكم من البلاد البعيدة كالشام والحجاز، فليعط أعوان السلطان عاداتهم من الغفارة فى قطية، أو غزوة، أو مصر، على حسب عادتهم. وليس ذلك من المكس الحرام فى شىء، إنما هو أجرة غفارة السلطان. فإنه لولا ظل سيفه وحرمة، ما أمن أحد من التجار أن يخرج بماله ونفسه فى البرارى والقفار. وتأمل يا أخى الطرقات، إذا

مات السلطان أو حصل فى مملكته خلل، لا يستطيع أحد أن يخرج من بلده.. فاعط با أخى أعوان السلطان عادتهم، فان ذلك مُجَرَّبٌ لنزول البركة فى الرزق، ومعدود من الصدقة الحفية. فان لم تسمع نصحى وأخفيت عن الأعوان شيئاً من عروض التجارة، فلا تلومن إلا نفسك» (١٠٥).

ولا غبار من حيث المبدأ على حث الشرعائى التجار على دفع رسوم التجارة، لاسيما وأن مُجرد الدعوة، تعنى أن البعض كان يتهرب من ذلك. لكن ما نتحدث عنه هنا هو ربط الدعوة بالسلطان، واستخدام أسلوب الترغيب الدينى «لنزول البركة فى الرزق»، إضافة إلى التهيب من العقاب «فلا تلومن إلا نفسك». هذا فى الوقت الذى يعلم فيه الشرعائى - وحسبما ورد فى العديد من مؤلفاته - أن هذه العوائد غير شرعية فى جزء غير قليل منها. لكن الشيخ ترك قضية «شرعية» هذه العوائد من عدمها، وقصر حديثه على «ضرورة» تأديتها لأنها تعود إلى السلطان وأعوانه.

وعندما يتحدث الشيخ عن احترامه لقضاة عصره «كباراً وصغاراً» حتى - ولو كانت أحكامهم باطلة، أو لا تحظى برضى المصريين - فإنه يعزو ذلك إلى أنه «أدباً مع السلطان الذى ولى أولئك الحكام، ولعلمى بأنه أتم نظراً منى ومن أمثالى. بل وربما كان أتم نظراً من جميع رعيته». إذن فاحترام رجال القضاء، حتى فى حالة كونهم مُخطئين فى تنفيذ أمور الشريعة، أو فى أخذهم فى أحكامهم بالقانون العثمانى الذى لم يحظ على قبول الكثيرين - بمن فيهم الشرعائى نفسه - إنما هو فقط تأدباً واحتراماً للسلطان الذى هو أكثر الناس عقلاً وفهماً وإدراكاً. وليت الشرعائى قد اكتفى بذلك، بل لقد كتب فى نوع من الذلة والوشاية أيضاً: «وصاحب هذا المشهد لا يُنكر على إمامه فى تولية أحد أو عزله، ولا يذمه أبداً من ورائه كما يفعله بعضهم» (١٠٦).

بل لقد وصل الأمر بالشرعائى إلى أن نصح المريدين والأتباع إلى عدم معاداة الناس «لا سيما المتزلقين، ومن يُحب الأفراد بالصيت». كان ذلك منه خوفاً من غضب

السلطان وعقابه. ولقد ضرب مثلاً حياً بقوله «وقد رأيت بعض إخواننا تهاون بمعاداة شيخ من مشايخ العصر، وكان بعض الأمراء يعتقدده. فكلم الشيخ ذلك الأمير، فكانت فيه إلى أبواب السلطان، فجاء الأمر بنفيه من مصر، فنفوه» (١٠٧).

★ ★ ★ ★

إن خضوع - بل وخنوع - خطاب الشعراني للسلطان قد وصل به إلى استخدام الصحيح وغير الصحيح من «الأحاديث» في الترويج له، والحث على طاعته. وهكذا نجد العديد من الأحاديث المنتثرة في مؤلفاته، والتي جمع العديد منها في كتابه «البدر المنير في غريب أحاديث البشير النذير»، ويعد أن استفاد في ذلك من تراث شيوخه أيضاً (١٠٨). من تلك الأحاديث «إنما السلطان ظل الله ورمحه في الأرض» (١٠٩). ومنها «السلطان ظل الله في الأرض، يأوى إليه كل مظلوم من عباده، فإن عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر، وإن جار أو حاف أو ظلم كان عليه الوزر وعلى الرعية الصبر» (١١٠). ومنها «السلطان ولي من لا ولي له» (١١١). «وكما تكونوا يولى عليكم» (١١٢). «ولا تشغلوا قلوبكم بسبب الملوك، ولكن تقربوا إلى الله تعالى بالدعاء لهم، يعطف الله قلوبهم عليكم» (١١٣).

قد يقول البعض إن الكثير من هذه الأحاديث ضعيف أو موضوع، وإن من التعسف القول بأن الشعراني قصد ما فيها من معاني سياسية خطيرة. والواقع أن الرد على ذلك هو أمر ممكن، بل ومهم لتوضيح مسئولية الشعراني عن إيراد هذه الأحاديث. إن ما يؤكد مسئولية الشيخ تماماً عما أورده يتمثل فيما يلي:

١- أن الشعراني عندما وضع هذا الكتاب، كان يعلم تماماً الصحيح والموضوع، وقد أوضح ذلك في المقدمة (١١٤) بل وأظهر الموقف بجلاء أحياناً (١١٥). ولكن الرجل - كما عرفناه - من خلال ما كتب، حث على العمل بالأحاديث الضعاف، وجاءت دعوته هكذا: «أخذ علينا العهد أن نعمل بأحاديث الفضائل ولو قيل بضعفها» (١١٦). ولقد كانت طاعة السلطان من الفضائل عند الشعراني. كما أنه أورد حديثاً يقول: «إذا حدثتم عنى بحديث تعرفونه ولا تتكرونها، قلته أو لم أقله، فصدقوا به، فإنى أقول ما يعرف

ولا يُنكر. وإذا حَدَّثْتُمْ عَنِّي بِحَدِيثٍ تُنْكِرُونَهُ وَلَا تَعْرِفُونَهُ، فَكُذِّبُوا بِهِ، فَإِنِّي لَا أَقُولُ مَا يُنْكِرُ وَلَا يُعْرِفُ» (١١٧). فكان أهم ما فى الأمور هو الإنكار، وأحسب أن الإنكار من عدمه يخضع للنسبية عبر الزمان والظروف.

٢ - أن الشعرانى جمع هذه الأحاديث فى كتابه الذى انتهى من تأليفه فى سنة ٩٤٤هـ / ١٥٣٧م، وهى سنة تقع فى قلب الفترة التى كان الشعرانى قد نضج فيها فكرياً واجتماعياً، ومن ثم فقد كان يعنى ما يقول ويعيه. كما أنها فترة كان خطابه للسلطان فيها قد وصل إلى الذروة من الخضوع والذلة. ومن ثم فإن تأليف هذا الكتاب كان يتناسب وأهدافه آنذاك من ناحية، ويتناسب وطبيعة خطابه للسلطان من ناحية أخرى، بل ويتسق تماماً ومع ما سبق عرضه.

٣ - إن الشعرانى فيما كتب، إنما كان مُتبعاً لذلك التراث الإسلامى المُحافظ الذى أثر الخضوع للسلطان باعتباره «ظل الله على الأرض» وهو تراث طويل، تعمق مع الزمن، وازداد إيفالاً مع الحكم العثمانى فى القرن السادس عشر خاصة. ولم يجد الشعرانى غضاضة فى نقل هذا التراث عن السلف، كما نقل على جانبه بعض التراث الآخر الخاص بأولئك المتأدين بالبُعد عن السلطان وعدم تقديسه، وذلك فى تناقض مُثير. لكن الشعرانى فى خطابه السياسى للسلطان أخذ من معين التراث الإسلامى، وأودع جانباً كل ما يخالف ذلك، رغم وعيه به!!

٤ - أن الشعرانى فى مقدمة الكتاب يقول: «وسميته (بالبدر المنير فى غريب أحاديث البشير النذير) ومُرَادى بالغرابة جهل غالب الناس بمن خَرَجَها، لا الغرابة فى مُصطلح المُحدِّثين». ومن ثم فهذا يتسق تماماً، وأخذ الشعرانى بالأحاديث التى أوردتها وأوردناها. ٥ - أن الأحاديث التى أوردناها، تتسق وتُفسر الشعرانى وشيخه الخواص لبعض آيات القرآن الكريم، وبما يُحث على طاعة السلطان فى كل الأمور والحالات، وهو ما سنوضحه.

لقد كان الشعرانى آخذاً تماماً فى العصر العثمانى - بخلاف العصر المملوكى الذى مضى - بقول الله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» (١١٨) على أساس أن أولى الأمر هم السلطان ومن يُؤليه من الحكام. ولقد ذهب

به حد الطاعة إلى تبريرها حتى مع كون السلطان ظالماً وجائراً (١١٩). وفي ذلك يقول أيضاً: «سألت شيخنا [أي الخواص] عن قوله صلى الله عليه وسلم، لا تُنازعوا الأمر أهله، هل يدخل في ذلك السلطان الجائر، لكونه أهلاً للأمر الذي أقيم فيه، والخلق يستحقونه لما هم عليه من الخروج عن طاعة الله عز وجل؟. فقال: (نعم)، يدخل الجائر في ذلك، ولو لا استحقاق الخلق له لما ولّاه الحق عليهم. فإياك والإعتراض في تولية من ولّاه الله عز وجل». ثم يضيف: «وكان حذيفة رضى الله عنه يقول: إن عدل السلطان فلنا وله، وإن جار فلنا وعليه. فنحن في الحالتين سعداء إن شاء الله تعالى» (١٢٠).

ويضيف الشعراني في موضع آخر أنه سأل الخواص: «هل الحاكم محكوم عليه بما حكم به؟». وكانت الإجابة الطبيعية في أسلوب صوفي فلسفي: «نعم. كل حاكم محكوم عليه بما حكم به، وفيه كان الحكم. إذ هو تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما يقتضيه ذاتها. فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم بذلك، وما يعقلها إلا العالمون» (١٢١).

مرة أخرى نكرر القول بأننا لسنا في حاجة إلى إثبات أخذ الشعراني بهذه الآراء، بل وتبنيه لها. لقد كان الرجل مؤمناً بهذه الأمور. ولعل ملاحظة طبيعة الأسئلة، ومحتواها وأهدافها في ظل قراءة فكر الشعراني السياسي عامة، وكذا الشيخ الذي وجهت له الأسئلة.. كلها أمور تؤكد أخذه بتلك الأفكار، بل وتبنيه لها للدرجة التي جعلته أهم الدعاة لها في مصر لصالح السلطان العثماني، بعد أن جمع كل ما باستطاعه من تراث يؤكد ذلك.

وهكذا أباح الشعراني طاعة السلطان حتى ولو كان جائراً، بل وجعل جوره أمراً يخضع لإرادة الله سبحانه وتعالى، على اعتبار أن السلطان هو المنفذ لحكم الله وإرادته في الناس. قد يتساءل المرء: كيف تكون إرادة الله في الناس مرتبطة بجور الحكام أو بعدلهم؟. وهنا يجيب الشعراني -مُعتمداً على أحد الأحاديث النبوية والذي أورده بما رواه الرسول (ص) عن الله سبحانه وتعالى - كمايلي: «إن الله عز وجل يقول: أنا الله لا إله إلا أنا، مالك الملوك. قلوب الملوك في يدي. وإن العباد أطاعوني حولت قلوب ملوكهم عليهم بالرفقة والرحمة. وإن العباد إذا عصوني، حولت قلوب ملوكهم عليهم بالسخط والنقمة، فساموهم سوء العذاب. فلا تشغلوا أنفسكم بالدعاء على الملوك ولكن

اشغلوا أنفسكم بالذكر والتضرع إلى أكفكم ملوككم» (١٢٢). لقد أورد الشيخ هذا الحديث وحث على العمل به ، وكذا ببعض الأحاديث الأخرى التى تحتوى المضمون نفسه (١٢٣). وليس من شك فى أن كل ذلك كان يُعتبر بمثابة دعوة مطلقة للطاعة العمياء للسلطان، حتى وإن «ضرب الظهر وأخذ المال» (١٢٤).

ولا يترك الشعرانى تراث ابن عربى يمر دون أن ينهل منه ويستشهد به فى تلك القضية، بل ويضيف إليه ضرورة عدم الطعن فى الحكام. وهكذا فقد نقل عنه «من طعن فى الولاة، فقد نسب من نسبهم إلى السفه وقصور النظر.. ولهذا نهى الحق عن الطعن فى الملوك والخلفاء. وأخبر أن قلوبهم بيد الله تعالى إن شاء قبضها عنا، وإن شاء عطف بها علينا. وأمرنا أن ندعو لهم ، لأن وقوع المصلحة بهم فى العامة أعظم من جورهم، مع أنهم باب الله تعالى فى قضاء الحوائج فى أهل الأرض سواء كانوا فاسقين أو صالحين، عادلين أو جائرين» (١٢٥). هذا مع مراعاة أن ابن عربى قد جعل الطاعة مُطلقة فقط فيما ليس فيه معصية لله، أى فى «المباح» (١٢٦).

على أية حال، فإذا كان للمرء أن يتوقع تأثيراً ضخماً وسلبياً فى مجموعه لتلك الآراء على المصريين. عامة والمتصوفة خاصة آنذاك، بسبب مكانة الشعرانى «الداعية» وكونه استند فى تلك الأمور إلى ما اختاره من التراث الدينى (الفقهى و الصوفى) وبشكل يلتقى ورغبة السلطة العثمانية التى دعمته كثيراً.. فإن من الأمور الجديرة بالإشارة أيضاً هنا أن مصر قد ضمت آنذاك فريقاً آخر من المتصوفة الذين اتخذوا موقفاً مختلفاً - إلى حد ما - من الحاكم الظالم، واعتبروا أن من الأفضل البعد عنه. بل ولقد فضلوا الابتعاد تماماً عن السلطان، وعدم مدحه ، ولا الركون إلى قوله أو فعله إلا فى حالات الإضطراب والضرورة فقط (١٢٧). لقد كان هذا الاتجاه أكثر قرباً من الاتجاه الذى انتمى له الشعرانى قبل الغزو العثمانى، وإن كان من الواضح أن الغزو قد ترك بصماته على كل اتجاهات المتصوفة ، وهو ما سيزداد وضوحاً مع أواخر القرن السادس عشر الميلادى / العاشر الهجرى.

صفوة القول، أن خطاب الشعرانى للسلطان المملوكى اختلف تماماً عن خطابه للسلطان العثمانى. وفى حين كان خطابه متواضعاً وذليلاً وخادماً للأخير وخائفاً منه، فإن خطابه كان حراً ومتعالياً وشجاعاً للأول. ولقد لعبت الظروف السياسية دوراً فارقاً فى

ذلك، وفرضت على الشيخ شكل الخطاب ومضمونه ووسائله. ولقد كان الشعرانى فى ذلك سياسياً أكثر منه صوفياً، وحاول الأخذ «بالرخصة» وبأن «الضرورات تُبيح المحظورات». وهكذا فالشعرانى «المُتشدد» فى أمور التصوف، يختلف عن الشعرانى «المُتحرر والمُتهادن» بل و «المُتهاون» فى أمور العلاقة بالسلطان «العثمانى» إلى حد الإستسلام التام (١٢٨).

★ ★ ★ ★

والواقع أن إلقاء نظرة متفحصة فى مضمون واتجاه خطاب الشعرانى السياسى بوجه عام تجعلنا نقول أنه قد انقسم ، من حيث فحواه ومضمونه إلى : الخطاب العام ، والخطاب الخاص. أما من حيث اتجاهه وحركيته (صعوده وهبوطه) فقد انقسم إلى قسمين أيضاً : فهناك الخطاب الصاعد ، والخطاب الهابط (النازل) .

ووفقاً لذلك التقسيم ، يمكننا القول بأن خطاب الشعرانى للسلطان المملوكى قد توزع ما بين الخطاب الخاص والخطاب الهابط. لقد استطاع الشيخ هنا التحدث، بدون خوف ولا رهبة من عقاب أحد، وهكذا نقد الغورى مع ذكر اسمه صراحة فى مؤلفاته، وكان خطابه إليه خطاباً متعالياً (هابطاً) بدون أية مخاوف من العقاب. أما طومان باى فعلى الرغم من احترامه له، فإنه لم يستطع أن يقول رأيه فيه بصراحة تامة ولم يخرج فى خطابه له عن خطابه للغورى إلا بدرجة قليلة، إرضاء للسلطان الجديد «العثمانى» و خوفاً من عقابه. أما خطابه للسلطان العثمانى فكان، وبسبب خوفه منه، خطاباً صاعداً دائماً ويمثل - من وجهة نظر السلطة - «خطاباً نموذجاً» فى فلسفة العلاقة آنذاك بين السلطان والمحكومين (الرعية). لقد كان السلطان «العثمانى» بالنسبة للشعرانى بمثابة «استثناء» لا يمكن تكراره، فلا يوجد إلا سلطان أعظم واحد، ولا يوجد إلا إمام أعظم واحد، ومن ثم فقد جاء خطابه إليه استثناءً أيضاً، لا يمكن تكراره مع غيره من حكام القاهرة أو استانبول. وعلى الرغم من أنه جمع ما بين العام والخاص فى مضمونه، إلا أنه لم يقصد فى الحالتين إلا إرضاء هذا السلطان ومدحه بكل الوسائل الممكنة، ولقد نجح فى ذلك إلى حد بعيد.

إن ما سبق عرضه يعنى فى النهاية أن الشعرانى كان شيخاً يتمتع بقدر من الذكاء الاجتماعى والدهاء منقطعى النظر، كما كان يمتلك مفهوماً خاصاً عن «السياسة» يختلف ربما عن مفهوم الكثيرين من معاصريه. ولقد أجاد البعض حين قال بأنه «كان رجلاً أزرق الناب» وأن أدبه كان «أدباً عيسوياً» لا يبعد كثيراً عن أدب المسيح إذ قال: «دعوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله» (١٢٩). ولعمري إن هذا الوصف ينطبق على الشعرانى - فى العصر العثمانى - أما انطباق.

فى النهاية، لابد من القول بأن الكثيرين من المصريين - من معاصرى الشعرانى بل ومن جاءوا بعده، وحتى الآن - قد نظروا إليه باعتباره نموذجاً يحتذى به فى خطابه للسلطان. أما السلطة - وعلى رأسها السلطان - فقد نظرت إليه أيضاً باعتباره نموذجاً طيباً للغاية، ومن ثم احترمته وأغدقت عليه وعلى ذريته (١٣٠). بيد أن السؤال يبقى: إذا كانت السلطة دائماً ما تحتاج إلى مثل هذا النموذج فى المجتمع المصرى - كما فى غيره من المجتمعات - وتعمل على إبرازه والاستفادة منه، فهل كان المجتمع المصرى - ولا يزال - بحاجة إلى مثل هذا النموذج كما كان عليه؟ وهل كان الشعرانى - فى ضوء ما عرضناه - رجلاً عظيماً حقاً؟..

★ ★ ★ ★

هوامش الفصل الرابع

- (١) إعتدت في تكوين هذا الوصف على قراءة المقتطفات التي أوردها الشعراني في بعض كتاباته. انظر له على سبيل المثال: الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ١، (مطبوع على هامش كتاب الطبقات الكبرى) القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح، د. ت. ط. ص ٢١، ٢٠، ٩٠، ٩٤، ٩٣، ١٢٦، ج ٢، ص ٣٤، ٤١، ٤٢. لطائف المنن والأخلاق في وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق، ص ١١٨، ٢٦٤. الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، القاهرة، دار جوامع الكلم، ط ٢، ١٩٨٧، ص ١٤١، ١٩٨، ١٩٩، ٢١٠. الكبريت الأحمر، ج ٢، ص ٨٢.
- (٢) الشعراني: الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ١، ص ٩. الكبريت الأحمر، ج ٢، ص ٨٢.
- (٣) الأنوار القدسية في آداب العبودية، ج ١، ص ١٢٩ - ج ٢، ٢٦.
- (٤) الشعراني: لطائف المنن ١٠٠، ١٤٠.
- (٥) الشعراني: الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ٢، ١٥.
- (٦) وفي ذلك يقول: «وما أنعم الله تبارك وتعالى به علي: شهودى لأصل ولالة الزمان حال ولايتهم وضخامتهم. فلا يحجبني أحد الحالين عن الآخر. فأشهد الأمير تراباً حال رؤيتي له أميراً، وتارة أشهده نطفة، أو علقه، أو مضغة، أو عبداً مملوكاً لا يقدر على شئ في حال رؤيتي له أميراً». الشعراني: لطائف المنن، ص ٥٠٥. ثم راجع للمزيد عن القضية نفسها ص ٥٠٧ من المصدر نفسه.
- (٧) بالطبع نحن هنا لن نهتم بمناقشة مدى صحة أو خطأ تلك المعلومات التاريخية التي أوردها الشعراني عن قصص النمرود وفرعون ويختصر. فما نهتم به هو كيفية أو فلسفة فهمه واستخدامه لها.
- (٨) المصدر السابق، الصفحة نفسها. وهو يتابع المنحى الفكرى نفسه في النص السابق، ويختتمه بذكر ما جاء في القرآن الكريم «تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً»، الآية ٨٣ من سورة القصص وكذلك «تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شئ قدير»، الآية الأولى من سورة الملك.
- (٩) الشعراني: البواقي والجواهر، ج ٢، ص ٤٤.
- (١٠) الشعراني: الكبريت الأحمر، ج ٢، ص ٥٣.
- (١١) الشعراني: لطائف المنن، ص ٤٩٩. وقد نقل ذلك عن الشيخ أبى الحجاج الأقصرى. وانظر أيضاً: الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ١، ص ١٦٢.

(١٢) من ذلك الحديث القائل: «العلماء أمناء الرسل، مالم يُخالطوا السلطان ويدخلوا الدنيا». وكذلك ما نقله عن قول الرسول (ص) «إذا قرأ الرجل القرآن، وتفقه في الدين، ثم أتى باب السلطان طمعاً لما في يديه، خاض في نار جهنم بقدر خطاه». الشعراني: كشف الغمة عن جميع الأمة، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥١، ج ١، ص ١٩، ٢٠.

(١٣) الشعراني: الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ١، ص ١٣، ١٤.

(١٤) الشعراني: الطبقات الكبرى، ص ٣.

(١٥) الشعراني: لطائف المنن، ص ١٠٧.

(١٦) أورد الشعراني علاقة ابن عربي بالسلطين الممالك بشكل يبدو فيه هؤلاء في صور طيبة، حيث أنهم لم يردوا لابن عربي «شفاعة في أحد قط». وحسبما ذكر الشيخ الأكبر «لقد كلمت السلطان الملك الظاهر بأمر الله بيبس أبا الفتوحات.. في حوائج كثيرة للناس، فقصي لي في يوم واحد مئة حاجة وثمان عشرة حاجة. ولو كان معي ذلك اليوم أكثر من ذلك لقضاه لي». هذا وإن كان الشعراني قد أورد ذلك عن ابن عربي، في إطار الحديث عن ضرورة الأدب مع السلطان وطاعته ومُداراته في قضاء حوائج الناس. الشعراني: الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، بيروت، دار المعرفة، ط ٢، وهي طبعة مصورة عن طبعة المطبعة اليمنية بمصر، ١٣١٧ هـ ج ٢، ص ٦٧، ٦٨.

(١٧) وهو ينقل عن الشيخ زكريا الأنصاري قوله «ما كان أحد يحملني كما حملني السلطان قايتباي كنت أخط عليه في الخطبة حتى أظن أنه ما عاد قط يُكلمني. فأول ما أخرج من الصلاة يلقاني ويُقبل يدي ويقول: جزاك الله خيراً.. وكان ماسكاً لي الأدب، ما كلمني كلمة تسوءني قط. ولقد طلعت له مرة، فأغلظت عليه القول، فاصفر لونه. فتقدمت إليه وقلت له: والله يا مولانا إنما أفعل ذلك معك شفقة عليك، وسوف تشكرني عند ربك. وإنني والله لا أحب أن يكون جسمك هذا فحمة من فحم النار، فصار ينتفض كالطير. وكنت أقول له: أيها الملك، تبه لنفسك. فقد كنت عدماً فصرت وجوداً، وكنت رقيقاً فصرت حراً، وكنت مأموراً فصرت أميراً، وكنت أميراً فصرت ملكاً. فلما صرت ملكاً، تجبرت ونسيت مبدأك ومنتهاك». وهو يتحدث أيضاً عن السلطان قايتباي بلقب «السلطان الأعظم»، وهي من المرات القليلة التي استخدم فيها هذا المصطلح تجاه أحد السلاطين الممالك - وذلك لأنه سمح للشيخ شاهين المحمدي بأن يتحول من كونه جندياً لديه، إلى مجال التصوف. الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١٢، ص ١٦٦.

(١٨) يروي الشعراني قصصاً كثيرة لا تغلو من دلالات مهمة في هذا الأمر، وإن كانت لا تغلو أيضاً من مبالغات. ومن ذلك ما رواه عن الشيخ محمد الحنفى (ت ٨٤٧ هـ / ١٤٤٣ م) حيث يقول: «وأول شهرة اشتهر بها الشيخ.. أن السلطان فرج بن برقوق كان يرمى الرمايا على الناس، وكان الشيخ يعارضه. فأرسل وراء الشيخ وأغلظ عليه القول وقال: المملكة لي أولك؟ فقال له الشيخ..

لا لى ولا لك، المملكة لله الواحد القهار. ثم قام الشيخ متغير الخاطر، فحصل للسلطان عقب ذلك ورم في محاشمه كاد يهلك منه. فأرسل خلف الأطباء، فمجزوا. فقال له بعض خواصه العقلاء: هذا من تغير خاطر الشيخ محمد الحنفى. فقال أرسلوا خلفه لأطيب خاطره. فنزل الأمراء إليه، فوجدوه خارج مصر نواحي المطرية. فأخبروه بطلب السلطان له، فلم يجب إلى الاجتماع به. فلم يزالوا يترددون بينه وبين السلطان حتى رق له، وأرسل له رقيقاً مبسوساً بزيت طيب، وقال لهم: قولوا له، كل هذا تبرأ، ولا تعد إلى قلة الأدب.. فمن ذلك اليوم اشتهر أمر الشيخ.. وصار الناس إذ لام بعضهم بعضاً على أمر لم يفعله، يقول له: يعنى يتغاض الحنفى، وشاعت هذه الكلمة بين الناس إلى الآن. والواقع أننا إذا تجنبنا ما فى القصة من مبالغات وكرامات، نعثر على حقيقة ما نقول، وهو انصياح الحكام للمتصوفة فى كثير من الأحيان وتراجعهم عن ظلمهم. إنظر: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٨٣، ٨٤. وعن حادثة أخرى للشيخ جلال الدين المحلى، ظهر فيها انصياح السلطان للشيخ، انظر: اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر بدار المعرفة، بيروت، ط ٢، وهى طبعة مصورة عن طبعة المطبعة اليمنية بمصر، ١٣١٧، ج ٢، ص ١١٣.

(١٩) الشعرانى: الأنوار المقدسة فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٩.

(٢٠) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٤٦.

(٢١) المصدر السابق، ص ٩٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٢٣) الشعرانى: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ١٠.

(٢٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢٥) الشعرانى: الطبقات الصغرى، ص ٣٣.

(٢٦) الشعرانى: لطائف المتن، ص ٦٨٨.

(٢٧) الملبجى: مصدر سابق، ص ١٥١.

(٢٨) الشعرانى: لطائف المتن، ص ٦٠٣. حيث يذكر الشعرانى أنه أهدى الكثير من الهدايا لبعض المقرئين إليه. ومن ذلك «صوفاً من ملبوس السلطان الغورى، أخبرنى الأمير يوسف بن أبى أصبع أن سجنانه بسبعة عشر ديناراً ذهباً» وقد أهداه لصهره أبى الفتح القصبى. كذلك أهدى أخيه الشيخ عبد القادر مثل ذلك وزيادةً فوكسوته صوفاً لونه صينى من ملبوس السلطان الغورى، مركباً عليه فروة سوداء، وكسوته عمامة السلطان الغورى، وكان عرض الشاش سبعة أذرع أهداه لى الأمير يوسف بن أبى أصبع. الشعرانى: لطائف المتن، ص ٦٠٣.

(٢٩) الملبجى: مصدر سابق، ص ١٥٠. على أن الغورى لم يخلع كما ذكر الملبجى، بل قُتل فى الحرب، وربما كان الملبجى يقصد بالخلع هنا الموقف السريع من بعض الصوفية تجاهه ورغبتهم فى موته أو زوال حكمه.

(٣٠) الشعراني: اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ١١٩. ويذكر الشعراني أن الشيخ السيوطي قد أجاب الأبنوسى بالقول: «يا عطية.. أنا أجمع بالنبي (ص) يقظة، وأخشى إن اجتمعت بالغورى أن يحتجب صلى الله عليه وسلم عني».

(٣١) يُمكننا فى هذا الإطار أن نتحدث عن أن الشعراني قد أخذ فى صحة رأيه هذا بالحديث الذى أورده عن الرسول (ص) والذى يقول: «العلماء أمناء الرسل على عباد الله، ما لم يُخالطوا السلطان، ويدخلوا الدنيا. فإن خالطوا السلطان ودخلوا الدنيا فقد خانوا الرسل، فاحذروهم واعتزلوهم». الشعراني: البدر المنير فى غريب أحاديث البشير النذير، القاهرة، مكتبة عالم الفكر، ط ١، ١٩٦٦، ص ١٠٣.

(٣٢) الشعراني: لطائف المتن، ص ٩٩. وإذا كان الشئ بالشئ يُذكر، فقد أورد المليجى قصة مهمة عن علاقة الشيخ عبد القادر شقيق الشعراني بالمطالب. فقد ذكر المليجى - نقلاً عن الشعراني - ما نصه «قال سيدى عبد الوهاب: وأخبرنى الشيخ أحمد ابن الشيخ حسن، وكان رجلاً صالحاً، قال: ذهبت أنا والشيخ عبد القادر نفتح مطلباً. قلت ياشيخ عبد القادر، إقرأ أنت العزيمة لكونى لا أهرق الخط، وأنا إذ ذاك شاب أمرد. فلما قربنا من المطلب بعد المغرب، ضحك خدام المطلب، وقالوا: أين الزكية التى معك للذهب. ثم قالوا للشيخ عبد القادر: ما هى عادتك ياشيخ عبد القادر تُحب الدنيا. فحجل الشيخ عبد القادر، ورجع. فما قدرت عليه يقرأ العزيمة». والملاحظ أن الشعراني لم يُعلق على هذه الحكاية بمثل ما علق على حكاية الغورى مع المطالب، كما أنه لم يصف أخيه بالكفر أو خلافه، وكانت الحكاية فى النهاية مجرد مدح لأخيه بشكل لا يغلو من دُعاة. المليجى: مصدر سابق، ص ٣١.

(٣٣) وردت هذه الإشارة عند الشعراني مرتين. انظر: الشعراني الميزان الكبرى، القاهرة، المطبعة الشرفية، ١٣١٨ هـ ج ١، ص ١٧. لطائف المتن، ص ٨٦. أما «السباط» فهى المظلة التى كانت تُقام لحماية الناس من أشعة الشمس.

(٣٤) هناك عشرات الحالات التى يمكن رصدتها عند ابن إياس عن ظلم الغورى مثل فرضه للضرائب الإضافية، وتلاعبه فى العملة، واعتدائه على الأوقاف، والمصادرات والغرامات و السجون وقطع الجوامك. انظر: ابن إياس: يدائع الزهور فى وقائع الدهور، تحقيق: محمد مصطفى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٤، ١٩٨٤، ج ٤، ص ٢٢، ٢٥، ٢٦، ٥٩، ٦٣، ١٠٩، ١٣٦، ١٥٠، ١٥٢، ١٦٩، ١٧٩، ١٨٣. ج ٥، ص ١٤، ١٦، ٢٦، ٢٨، ٣٢، ٤٨، ٨٤، ٨٧، ٩٢. وانظر أيضاً: محمد محمد أمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر (٩٢٣-٦٤٨ هـ / ١٢٥٠-١٥١٧ م)، القاهرة، دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٨٠، ص ٣٠٠، ٣٠١، ٣٣٧. حيث يُشير إلى حقيقة مثيرة، وهى أن الغورى كان يبيع الأوقاف لنفسه فى النهاية «ولما كان البيع من بيت المال يتم باسم السلطان، فكان

- المشتري عادة يوكله السلطان لذلك من الأمراء، ثم يتم نقل الملكية من المشتري إلى السلطان بعد ذلك، والذي يقوم بوقفها^{١١}. وانظر أيضا: إبراهيم على طرخان: مصر في عصر دولة المماليك الجراكسة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠، ص ٢١٥، ٢١٦، ٢٤١، ٢٤٢ وغيرها.
- (٣٥) د. فاروق عثمان أباطة: أثر تحول طريق التجارة العالمية إلى رأس الرجاء الصالح على مصر وعالم البحر المتوسط أثناء القرن السادس عشر، الإسكندرية، مطبعة الإنتصار، ١٩٨٨، ص ١٥٦ وغيرها.
- عبد الرحيم عبد الرحمن: فصول من تاريخ مصر الإقتصادي والإجتماعي في العصر العثماني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ٣٨، ١٩٩٠، ص ١٢٠ وما بعدها.
- (٣٦) انظر للمزيد عن هذا الموضوع: د. البيومي إسماعيل الشربيني: مُصادرة الأموال في الدولة الإسلامية (عصر سلاطين المماليك)، القاهرة، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ١١١، ١٩٩٧، ط ١، الجزء الثاني، ص ٤٣-٤٥.
- (٣٧) عن مواقف عدل الغوري و دوافعها راجع: ابن إياس: بدائع الزهور، ج ٤، ص ١٣٤، ١٨٧، ٣٠٤، ٣١١، ٣١٦، ٣١٩، ٣٢٣، ج ٥، ص ١٤، ١٧، ١٨، ١٩، ٣٧، ٣٨، ٤٦، ٦٥، ٦٦.
- (٣٨) عن دعاء المصريين للغوري وعليه راجع: ابن إياس: المصدر السابق، ج ٤، ص ٧٦، ٧٧، ج ٥، ص ٤١، ٤٨، ٩٦.
- (٣٩) الشعراني: لطائف المنن، ص ٦٨٨.
- (٤٠) الشعراني: الطبقات الصغرى، ص ٣٣.
- (٤١) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١٠. الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ١٠.
- (٤٢) محمد صبري الدالي: المشايخ والغزو العثماني لمصر ص ٢٤، ٢٩.
- (٤٣) أم خوند هي على ما يبدو، أم زوجة السلطان طومان باي.
- (٤٤) ابن إياس: بدائع الزهور، ج ٥، ص ١٠٣.
- (٤٥) المصدر السابق، ص ١٢٧.
- (٤٦) المصدر نفسه، ص ١١٢.
- (٤٧) الشعراني: لطائف المنن، ص ٣٤٤.
- (٤٨) جاء ذلك في ترجمته للشيخ نور الدين الشعراني، حيث قال عنه: «جاء مصر، فأقام أولاً في تربة السلطان يرقوق بالصحراء، وأنشأ في الجامع الأزهر مجلس الصلاة على رسول الله (ص) .. فلما عَمَّرَ السلطان طومان باي العادل تربته، نقله إليها وأعطاه وظيفة المزمّلات بها». الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٥٤.
- (٤٩) تعتبر حادثة الشيخ أبو السعود الجارحي مع طومان باي، من الحوادث الشهيرة قبيل الغزو

- العثماني لمصر والتي أوردتها ابن إياس. لقد ذهب طومان للشيوخ طالباً منه المساعدة في التغلب على مشاكله مع المماليك، بعد موت الغوري، وقد كان. بيد أنه من الواضح أن هزيمة طومان باي والمماليك في النهاية قد تركت تأثيرها على تناول الشعراني للأحداث، فلم يرد الحديث عن هذا الأمر، هذا على الرغم من ارتباط هذا الحادث المهم بشيخ شهير من شيوخ الصوفية آنذاك، بل لقد كان الجارحي هو أحد شيوخ الشعراني وأصدقائه، وهو ما يترك في النهاية علامات استفهام على سلوك الشعراني وموقفه من الأحداث السياسية آنذاك. انظر للمزيد: ابن إياس: مصدر سابق، ج ٥، ص ٨٥، ١٠٣، ١٠٤. وقد ناقشنا هذه القضية في بحثنا السابق ذكره عن «المشايع والغزو العثماني لمصر»، ص ٢٨-٣٩.
- (٥٠) أحمد بن زنبيل الرمال: واقعة السلطان الغوري مع سليم العثماني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٧، ص ٤٩.
- (٥١) المليجي: مصدر سابق، ص ١٥٢.
- (٥٢) المليجي: المصدر نفسه، ص ١٥٤.
- (٥٣) عبد الحفيظ القرني: عبد الوهاب الشعراني إمام القرن العاشر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص ١٠٨.
- (٥٤) طه عبد الباقي سرور: الشعراني والتصوف الإسلامي، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٢، ص ٢٥. ولقد أثرنا عرض ما كتبه - هو وغيره - في المتن لشيوخ هذه المقولات، لاسيما وأنه طُبع في مطابع الدولة الرسمية لأكثر من مرة، ومن ثم قرأه قطاع واسع من المثقفين والقراء.
- (٥٥) ابن إياس: بدائع الزهور، ج ٥، ص ٢٠٦-٢٠٨.
- (٥٦) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٦٩.
- (٥٧) الشعراني: لطائف المتن، ص ٢٥٠.
- (٥٨) في إطار حديثه عن مرضه لمرض السلطان سليمان القانوني، يتحدث الشعراني عن أن السلطان قد زاره في المنام وشكره على صنعه، قائلاً له «شكر الله فضلك» وذلك لثلاث مرات. لطائف المتن، ص ١٥٤.
- (٥٩) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٦٣٤.
- (٦٠) الشعراني: تنبيه المغترين، ص ٤ وغيره. الميزان الكبرى، ج ١، ص ٥٢. لطائف المتن، ص ١٥٤.
- (٦١) عن الألقاب التي خُوطب بها السلطان العثماني على منابر المساجد وفي الجلسات الرسمية، يمكن مراجعة: ابن إياس: بدائع الزهور، ج ٥، ص ٢١٥.
- (٦٢) الشعراني: كشف الغمة عن جميع الأمة، ج ٢، ص ١٤٣.
- (٦٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
- (٦٤) انتهى الشعراني من تأليف هذا الكتاب في ١١ رمضان سنة ٩٤٢هـ / ١٥٣٥م. ولقد كان

- الكتاب تلخيصاً لكتاب سابق له لم نعر عليه للأن بعنوان «لواقح الأنوار القدسية في مختصر الفتوحات المكية». وهذا يعنى أن هذه الآراء وردت عند الشيخ منذ وقت مبكر من سنة ٩٤٢هـ وصل ربما بفترة طويلة تعود إلى ما بين سنتي ٩٣٦-٩٤٠هـ.
- (٦٥) الشعراني: الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، ج٢، ص٢٣، ٢٤.
- (٦٦) الشعراني: اليوقيت والجواهر، ج٢، ص١١٤. هذا مع ملاحظة أن الشيخ انتهى من تأليف هذا الكتاب في رجب سنة ٩٥٥هـ/ ١٥٤٨م.
- (٦٧) الشعراني: البواقيت والجواهر، ج٢، ص١١٤.
- (٦٨) عبد الغنى سنى بك (مترجم): الخلافة وسلطة الأمة، القاهرة، دار النهر، ط٢، ١٩٩٥، ص ٩٥.
- (٦٩) على سبيل المثال تلقب ببيروس بلقب «قسيم أمير المؤمنين». وتلقب الناصر بلقب «السلطان.. ناصر الدنيا والدين، سلطان الإسلام والمسلمين.. خادم الحرمين الشريفين». أما السلطان جقمق، فقد تلقب حوالى سنة ٨١٣هـ / ١٤١٠م بلقب «الإمام الأعظم» وهو أقدم من تلقب بهذا اللقب. على إبراهيم حسن: مصر في العصور الوسطى من الفتح العربى حتى الفتح العثمانى، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط٥، ١٩٦٤، ص ٣٧٨، ٣٧٩.
- (٧٠) لا تزال قضية الخلافة وانتقالها من العباسيين إلى العثمانيين، وظروف ذلك وتوقيته، من القضايا الشائكة والتي تحتاج إلى المزيد من البحث.
- (٧١) يتحدث الشعراني عن قضية عزل الإمام فيقول: «ينزل بعجزه عن القيام بحقها، من منع بغير الرعية على بعض، ونحو ذلك مما تقدم في شروط الإمامة، كما هو مقرر في كتب الفقه». ثم ينقل قول ابن عربى «كل إمام لا ينظر فى أحوال رعيته ولا يمشى فيهم بالعدل والإحسان، فقد عزل نفسه من الإمامة فى نفس الأمر دون الظاهر.. وأن للملوك أن يعفوا عن كل شيء إلا عن ثلاثة أشياء، وهى التعرض للحرم وإفشاء السر والقدح فى ملكهم». اليواقيت والجواهر، ج٢، ص١١٥.
- (٧٢) المصدر السابق، ج٢، ص ٦٧.
- (٧٣) المصدر نفسه، ص ١١٥.
- (٧٤) يذكر الشعراني: «وقد أثبت رسول الله صلى الله عليه وسلم للولاء اسم الإمامة ولو جاروا». الشعراني: اليواقيت والجواهر، ج٢، ص ١١٥.
- (٧٥) محمد عمارة: نظرية الخلافة الإسلامية، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٠، ص ١٨١٥.
- (٧٦) ومن ذلك قوله: «وإذا قول بعض الروافض أن أبا بكر غصب الخلافة وتقدم على رضى الله عنه ظُلماً، فهو باطل يلزم منه اجتماع الصحابة على الظلم، حيث مكتنوا أبا بكر من الخلافة، وحاشاهم من ذلك، فإنهم حماة الدين.. وقالت الشيعة المسمون بالإمامية بوجوب نصب الإمام على الله تعالى. والحق أنه لا يجب على الله تعالى شيء ولو أوجبه أو حرمه..؟». ثم هناك ما هو

أهم من ذلك، وهي فتواه بأنه «لا يشترط في الإمام العصمة، ولا كونه هاشمياً ولا علوياً، خلافاً للرافضة». الشرعاني: اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ١١٤، ١١٥.

(٧٧) من ذلك على سبيل المثال قوله: «... فإنه لولا الإمام الأعظم ونوابه ما نُفذ شيء من الأحكام، ولا أقيم شيء من الحدود، ولا قام لدين الاسلام شعار، وكان يفسد نظام العالم كله. وأصل الإخلال بذلك كله حجاب الخلق بالأكل. فلولوا الأكل ما تعدى أحد حدود الله، ولا احتاج الناس إلى إمام ولا حاكم ولا قاض، وكان الانسان يُعطى الحقوق التي عليه لأربابها قبل المطالبة، كما عليه طائفة الأولياء الذين كشف الله حجابهم. لكن لما كان الخلق كلهم لا يقدرّون على المشي على الطريقة المذكورة، احتاجوا ضرورة إلى الحاكم ليحموا نفوسهم وأموالهم وحرّيمهم من الفسقة والمتمردين. وأيضاً فلولوا الإمام الأعظم ونوابه ما انتظم بيت المال حال، ولا قدر أحد على تخليص خراج يصرف على عساكر الاسلام، فكانت تضيع مصالح الخلق أجمعين». ومن الواضح هنا أن الشرعاني يُعيد أصل القضية كلها في الحاجة إلى الحاكم الإمام إلى «الأكلة» والتي يقصد بها أكل آدم وحواء من الشجرة «التفاحة» رغم أن الله منعهما من ذلك. الشرعاني: اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ٧١، ٦٣.

(٧٨) الشرعاني: الميزان الكبرى، ج ٢، ص ١٩١، ١٣٥. ولهذا الكتاب عنوان آخر وهو «الميزان الشرعانية المدخلة لجميع أقوال الأئمة.. المجتهدين ومقلديهم في الشريعة المحمدية». وهذا الاسم يعكس ما نقوله من اجتهاد الشرعاني. ونحن لانعرف بالتحديد تاريخ انتهائه من تأليف هذا الكتاب، وإن كان ذلك قد تم بعد سنة ٩٤٧ هـ / ١٥٤٠ م.

(٧٩) الشرعاني: اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ١١٤، ١١٥.

(٨٠) قارن ما جاء في هامش (٢) في صفحة (١٨٦) بخصوص عزل الإمام، مع ما جاء في فتاوى الشرعاني السابقة المذكورة بعاليه من عدم جواز عزل الإمام حتى ولو كان جائراً أو فاسقاً أو مفضولاً، ليتضح هذا التناقض.

(٨١) انظر: أحمد شلبي عبد الغنى: أوضح الإشارات فيمن وإلى مصر القاهرة من الوزراء والباشات، تحقيق: د. عبد الرحيم عبد الرحمن، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٨، ص ١٠١ - ١٠٤. د. عبد الكريم رافق: العرب والعثمانيون ١٥١٦-١٩١٦، دمشق، ط ١، ١٩٧٤، ص ٨٤ - ٨٦.

(٨٢) أورد الشرعاني هذه الأمور في معرض ترجمته للشيخ إبراهيم أبي لحاف حيث يقول: «ولما مُدّدت للتسوية في أيام السلطان أحمد بسبب شخص من أكابر الدولة قيل إنه مُخبأ عندي، وقف عند رأسي (أي الشيخ أبي لحاف) وقال: لا تخف، ما عليك بأس، غداً تُقضى الحاجة أذان الظهر. فلما كان الغد خرج السلطان أحمد هارباً من القتل أذان الظهر». الشرعاني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ١٣٤. وفي إطار حديثه عن محمله للشدائد يقول: «وكذلك وقع لي أننى أُلزمت

بإحضار الأمير محي الدين بن اصبغ لما استخفى من السلطان أحمد. فمكثى أعوان الوالى ومدونى للتوسط بحضرة الوالى، فلم يتغير منى شعرة، بل صرت أتبسم حتى تعجب الوالى، وقال: أطلقوه، ثم استغفر فى حقى. ثم تحول غضب السلطان على ذلك الوالى، فمُسك وعُوقب فى البرج، ومات بعد ثلاثة أيام». لطائف المتن، ص ٢٤٦.

(٨٣) الشعرانى: اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ٧١.

(٨٤) يذكر الشعرانى الكثير من الأدلة التى تؤكد صحة ما نقول. ومن ذلك قوله: «وسمعت سيدى على الخواص رحمه الله يقول: ما ثم لنا قول إلا وأصله مُجمل فى الكتاب والسنة.. ولما كان من المعلوم أنه لا يُفصل العبارة إلا العبارة، نابت الرسل عليهم الصلاة والسلام فى تفصيل ما أجملوه فى كلامهم، وناب أتباع المجتهدين مناب المجتهدين فيما أجملوه من كلامهم. وهكذا القول فى كلام أهل كل دور من بعدهم إلى وقتنا هذا، يُفصل أهل كل دور ما أجمله الدور الذى قبلهم، ولولا أن حقيقة هذا الإجمال سارية فى العالم، ما شُرحت الكتب، ولا تُرجمت من لسان إلى لسان، ولا وضع الناس على تفسير بعضهم وشروحه حواشى، بل ربما وضعوا حواشى على الحواشى. اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ٨٥.

(٨٥) راجع للمزيد: الشعرانى: الميزان الحضري، تحقيق: الشيخ عبد الرحمن حسن محمود، القاهرة، عالم الفكر، ١٩٨٨، ص ٦٤ - ٧٧، ٨٢ - ٩٤، ١٠٢، ١٠٣. الميزان الشعرانية، ج ١، ص ١١، ٢٤، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٧، ٥٨، ٦٠. كشف الغمة عن جميع الأمة، القاهرة، مكتبة مصطفى البابى الحلبي، ١٩٥١، ص ٨.

(٨٦) مفهوم الرعية: هو مفهوم يُشتق من الرعاية والحفظ والعناية والتدبير والمسئولية، كما جاء فى حديث النبى (ص) «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته..» ومن ثم فقد استُخدم التعبير فى مصادر التراث الإسلامى للتعبير عن طبيعة الرابطة السياسية بين الحاكم والمحكوم، باعتبارها رابطة تقوم على دلالات مفهوم الرعاية والمسئولية تجاه المحكومين. نصر محمد عارف: فى مصادر التراث الإسلامى، ص ٨٥. بيد أن هذا المفهوم - من الناحية التاريخية - يتضمن أيضاً طبيعة واجبات الرعية تجاه حكامهم، وهذا ما نجد الشعرانى يتحدث هنا عنه. والواقع أن هناك فترات كانت واجبات الحكام على الرعية تطفى على حقوقهم عليهم، وفترات أخرى تطفى حقوق الحكام على واجباتهم. وباختصار فإن هناك دائماً علاقة عكسية بين الواجبات والحقوق على كل طرف من الطرفين.

(٨٧) وعلى سبيل المثال، يرى الشعرانى أن «تعظيم العارف للملوك والأمراء والأغنياء، إنما هو من تعظيم الرب جل وعلا». اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ١٤. وهو يُردد ما قاله ابن عربى من أن «للملك أن يعفو إلا عن ثلاثة أشياء وهى: التعرض للحرم، وإفشاء سره، والقذح فى الملك». الشعرانى: الكبريت الأحمر، ج ٢، ص ٦١.

(٨٨) الشعرانى: البحر المورود فى الموائيق والمعهود، ص ٢٧١. والناموس: صاحب السر المطلق على باطن أمرك، أو صاحب سر الخير.. والتمام كالتماس، وما تُتمس به من الإحتيال. الفيروز ابادى:

مصدر سابق، الجزء الثاني، العدد ١١، ص ٢٥٤.

(٨٩) من الممكن أن تحدث هنا عن خوف الشرعاني أيضاً من الجواسيس الذين ينقلون للسلطة أحوال المشايخ. وخوف الشرعاني هنا يؤيده ما ذكره عن قضية التجسس وقوله بإباحتها من الناحية الدينية حماية للمجتمع. الشرعاني: كشف الغمة عن جميع الأمة، ج ٢، ص ٥.

(٩٠) الشرعاني: البحر المورود في الموائيق والعهود، ص ٢٧١. ومن الجدير ذكره هنا أن استسلام رودس للدولة العثمانية قد تم في ٢٠ ديسمبر سنة ٩٢٩ هـ. ١٥٢٢ م

(٩١) الشرعاني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣٣. هذا مع ملاحظة أن هذا الشيخ كان أحد أتباع جماعة الشيخ «عمر رويشين» بمدينة «تبريز» ومن معتققي فكر ابن عربي الذي اهتم به العثمانيون. (٩٢) الشرعاني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٨، ١٣٥.

(٩٣) لقد حدث نحو كبير للوجود الصوفي التركي بمصر بعد الغزو، وحظي المتصوفة الأتراك باهتمام كبير من السلطة. وانعكس ذلك على حجم وجود الطرق الصوفية التركية، وعلى مؤسساتها. ومن أهم الطرق الصوفية بمصر آنذاك المولوية والطريقة البكتاشية، ولقد كان لكل من الطريقتين تكية شهيرة للغاية. وبشكل عام فإن ظهور التكية بمصر إنما يعود إلى العصر العثماني، حيث حلت محل الخانقاه، وهذا الأمر له مغزاه المهم للغاية. فالخانقاه مؤسسة صوفية تعود للعصور السابقة «البائدة». أما التكية فتعبر عن الوجود السياسي للعصر الجديد «العثماني». للمزيد راجع: محمد صبري الدالي: دور المتصوفة في تاريخ مصر، ص ٥٩-٦٢ وغيرها.

(٩٤) الشرعاني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣٥، ١٣٦.

(٩٥) الشرعاني: لطائف المنن، ص ١١٥. ويختلف الصوفية في تعريف الحال. فيرى بعضهم أن الأحوال هي «مواهب» ترد على القلب من غير اكتساب، مثل الفرح والحزن والألم والسرور وغيرها، وأنها تأتي من غير تكلف تصديقاً لقول الله تعالى «واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه» أي يُلقي في قلب المرء ما يحجزه عن مراده ويغير عليه نيته وحظوظ نفسه وهواها. أما البعض فيرون أنها ما يحل بالأسرار من صفاء الأذكار. انظر: د. حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، ص ١١٥.

(٩٦) ومن الجدير ذكره هنا أن الشرعاني دائماً ما يتحدث عن «الرعية» و«العامة» في مؤلفاته، كما أن استخدامه مصطلح الرعايا هنا يعتبر من الحالات النادرة. عن مصطلحي العامة والرعية في كتابات الشرعاني، راجع للمزيد على سبيل المثال، الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ١، ص ٩١، ١٢، ١٨، ٥١، ٨٨، ١٠٠، ١٢٠، ١٣٤، ١٥٧، ١٦٤، ١٧١، ١٨٤، ٣٧٣، ٦٠، ٧٦، ١٣٤، ٩١، ١٣، ١٤٢، ١٦٨، ١٧٠. اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ج ١، ص ٥٠، ٦٩، ٩٥، ج ٢، ص ٩٤ وغيرها من الصفحات.

(٩٧) الشرعاني: البدر المنير، ص ١٩٣.

(٩٨) الشرعاني: لطائف المنن، ص ٦٣٩.

- (٩٩) الشعراني: البحر المورود، ص ١٥١، ١٥٠.
- (١٠٠) لطائف المتن، ص ٤٠٥. المليجي، مصدر سابق، ص ١٣١.
- (١٠١) المصدر السابق، ص ١٠٨، ١٥٤، ٦٧٥. ويروي شهاب الدين الخفاجي أن رئيس الأطباء بمصر «محمد بن بدر القوصوني» قد ذهب إلى استانبول من أجل معالجة السلطان سليمان: «فداوى سقامه، وقد قبِلَ النقرس أقدامه». وهذا يؤكد مرض السلطان برجليه، وأن الشعراني يقصد بـ«السلطان الأعظم» هنا السلطان سليمان القانوني. انظر: شهاب الدين محمود الخفاجي: ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا، القاهرة، المطبعة الوهية، ١٢٩٤ هـ، ص ٢٠٦.
- (١٠٢) د. توفيق الطويل: الشعراني إمام التصوف في مصر، ص ١٤٠.
- (١٠٣) الشعراني: لطائف المتن، ص ٥٧٠، ٥٧١.
- (١٠٤) لشعراني: البحر المورود، ص ٦٧، ٦٨.
- (١٠٥) الشعراني: المصدر السابق، ص ٨٩، ٩٠. أما «قطية» فقد ذكرها النابلسي في رحلته كالآتي: «قطية بفتح القاف، بعدها طاء مهملة ساكنة. وهي مكان أخذ المكوس من كل من يمر في ذلك الطريق من الرئيس والمرؤس. فيأخذ الكاشف من جهة الأجناد المصرية خفارة الأموال والخيول والدواب التي للتجار وغيرهم من البرية، من يمر في هاتيك البرية». أما «قاموس نظارة المالية» فقد ذكر أنها «نقطة طريق صحرة العريش الموصول للقطرة، محافظة العريش. خالية من السكان». أما محمد رمزي فقد أورد «يُستفاد مما ورد في معجم البلدان لياقوت، وفي الإلتصار لابن دقماق، وفي كتاب الحقيقة والنجاز.. أن قطية، وتكتب أيضاً قطيا، هي قرية من نواحي الجفار في الطريق بين مصر والشام، وفي وسط الرمل قرب الفرما.. وقد اندثرت هذه القرية، ولم يبق إلا أطلالها في الطريق بين القطرة والعريش في الجنوب الشرقي من محطة الرمان». عبد الغني النابلسي: الحقيقة والنجاز في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز، أعده للنشر: أحمد عبد المجيد هريدي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص ١٧١، ١٧٢. نظارة المالية: قاموس جغرافي للقطر المصري، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٨٩٩، ص ٥٨٧. محمد رمزي: القاموس الجغرافي للبلاد المصرية من عهد قدماء المصريين إلى سنة ١٩٤٥، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، القسم الأول، البلاد المتندسة، ص ٣٥٠، ٣٥١.
- (١٠٦) الشعراني: لطائف المتن، ص ٢٦٤.
- (١٠٧) الشعراني: تنبيه المفتين، ص ٢٦٤. أما مصطلح «مشايخ العصر» فيقصد به التهكم من ذلك الشيخ وأمثاله، والتشكيك في صدق تصوفه، وإظهاره في مظهر مدعى المشيخة.
- (١٠٨) الواقع أننا بحاجة من جديد إلى القول بأن الشعراني قد تأثر في اتجاهاته هذه بذلك التراث الذي ورثه عن من سبقه من المشايخ الصوفية والفقهاء. ولعل مقارنة ما أورده السيوطي من

أحاديث فى ضرورة طاعة السلطان، تجعل الشعرانى قريب الشبه منه فى ذلك. ولكن هل كان السيوطى يقصد من جمعه تلك الأحاديث خدمة السلطة؟ وهل كانت الأفكار والممارسات السياسية للسيوطى تُشبه أنكار وممارسات الشعرانى؟ وهل كان للسيوطى خطاباً مُمائلاً تجاه السلطة؟ إن هذه الأسئلة بحاجة إلى المزيد من البحث حتى نستطيع أن نُجيب عنها، ومن ثم نعرف وقتها المدى الحقيقى لتأثر الشعرانى بالسيوطى وغيره. انظر: السيوطى: الأحاديث المنيفة فى فضل السلطنة الشريفة، ص ٢٢-٣١.

(١٠٩) الشعرانى: البدر المنير، ص ١٧٤. وكما ذكر «رواه البيهقى والديلمى»، ولم يُبين ما إذا كان الحديث صحيحاً أو غير صحيح، وهو ما يعنى صحته حسب قوله فى المقدمة، حيث ذكر أنه سوف يُبين الأمر فى حالة كون الحديث ضعيف أو غير صحيح.

(١١٠) المصدر السابق، ص ٢٥٩. والحديث صحيح، حسبما ذكر فى المقدمة.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٢٦٢. والحديث صحيح عنده كما ذكر فى المقدمة، خاصة وأنه اتبع نهج جلال الدين السيوطى.

(١١٢) نفسه، ص ٣٤٨. وقد ذكر أنه (رواه الحاكم) ووفقاً لما أورده فى المقدمة، يكون الحديث صحيحاً عنده.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٤١٥. وقد ذكر (رواه البخارى وغيره) ووفقاً لما ذكره فى المقدمة، فإن الحديث ضعيف، ولكن الشعرانى لم يعلق على ذلك كما وعد فى المقدمة.

(١١٤) راجع مقدمة المصدر السابق، ص ٦، ٥.

(١١٥) فى حديث «جور الترك ولا عدل العرب» ذكر الشعرانى: «قال النخاوى: كلام ضعيف». البدر المنير، ص ٢١٧.

(١١٦) الشعرانى: البحر المورود، ص ١٦٣.

(١١٧) الشعرانى: البدر المنير، ص ٣١. وقد ذكر «رواه الحكيم الترمذى» وهو ما يعنى ضعفه، ولكنه لم يعلق عليه.

(١١٨) الآية رقم ٥٨ من سورة النساء، وهى سورة مدنية.

(١١٩) فى كتاب مختصر تذكرة القرطبى يورد الشعرانى الأحاديث التى تؤكد أحقية الإنسان فى الدفاع عن ماله ونفسه ضد اللصوص أو من يريدونه يظلم. لكنه يتوقف فقط عند السلطان، حتى ولو كان جائراً. والسبب عنده هو «أن جماعة أهل العلم كالمجتمعين على أن من لم يمكنه أن يمنع نفسه وماله إلا بالخروج على السلطان ومعارضته، أنه لا يحاربه ولا يخرج عليه، للأخبار التى جاءت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الأمرة بالصبر على ما يكون من السلطان من الظلم والجور». الشعرانى: مختصر تذكرة القرطبى، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د. ت. ط، ص ١٢٠.

(١٢٠) الشعرانى: الجواهر والدرر، ص ١٩٢.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(١٢٢) الشعراني: مختصر تذكرة القرطبي، ص ١٢٧، ١٢٨. ولقد ذكر سند هذا الحديث كما يلي
فروى أبو نعيم أن رسول الله (ص) قال...

(١٢٣) من ذلك الحديث الآخر الذي أورده كما يلي: فروى البزار وابن ماجه عن ابن عمر عن النبي
(ص) قال (ما ظهرت الفاحشة في قوم، إلا ظهر فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن في
أسلافهم. ولا نقصوا المكيال والميزان، إلا أخذوا بالسنين، وشدة المؤنة وجور السلطان. ولا منعوا
زكاة أموالهم إلا منعوا القطر من السماء، ولولا البهائم لم يمطروا. ولا نقضوا عهد الله و عهد
رسوله، إلا سخط الله بأسهم بينهم. الشعراني: تذكرة القرطبي، ص ١٢٧.
(١٢٤) المصدر السابق، ص ١١٧.

(١٢٥) الشعراني: اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ١١٥، ١١٦. هذا وقد أكد الشعراني على أن هذا
الكلام خطير جداً وإن لم يبين وجه الخطورة من وجهة نظره، كما قال بأن الإمام محفوظ من الله
وليس معصوماً، مخالفاً بذلك رأى الشيعة.
(١٢٦) المصدر السابق، ص ٧٢. وانظر أيضاً: الكبرى الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، ج ١،
ص ٢٢.

(١٢٧) راجع للمزيد؛ محمد الصواف: الجوهر الفريد في أمر الصوفي والمريد، مخطوط بمكتبة رفاعة
الطهطاوى بسوهاج، تصوف، رقم ٨٦، ص ٣٥. والشعراني نفسه في ترجمته للشيخ شعبان
المجدوب يذكر أنه «كان يقرأ سوراً غير السور التي في القرآن على كراسي المساجد يوم الجمعة
وغيرها، فلا يُنكر عليه أحداً. وكان العاصي يظن أنها من القرآن لشبهها بالآيات في الفواصل».
ويتبع ذلك بالقول وقد سمعته مرة يقرأ على باب دار على طريقة الفقهاء الذين يقرأون في
البيوت، فصغيت إلى ما يقول، فسمعته يقول: وما أتم في تصديق هود بصادقين. ولقد أرسل الله
لنا قوماً بالمؤتفكات يضربوننا ويأخذون أموالنا ومالنا من ناصرين». ورغم أن الشعراني يذكر أن
وفاة هذا الشيخ قد حدثت سنة نيف وتسعمائة فإن من الواضح لدينا أنه عاش إلى ما بعد الغزو
العثماني لمصر. انظر: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٦٧، ١٦٨.

(١٢٨) هناك الكثير مما قيل عن تصوف السلاطين العثمانيين وتشجيعهم للتصوف، وكثيراً ما يحدث
خلط في الأمور. والواقع أن تصوف السلاطين كان شيئاً، وسياساتهم تجاه أمور الدولة كانت شيئاً
آخر يختلف كثيراً. ويعد ما قاله كل من جب وپوون من أفضل ما قيل في هذا الخصوص، حيث
كتب: «اتبع السلاطين المسلمون مسلكاً مزدوجاً من نوع خاص إزاء الزعماء الدنيين. فهم من
ناحية قد اهتموا بتحسين علاقاتهم بهم، بموافقتهم على نصائحهم، وبتضيقهم لأوجه الأنشطة
الدينية، وباتشاء الأوقاف والمساجد والمدارس، وبأن يتجنبوا بقدر الإمكان أى تعد على العادات
الدينية أو على أشخاص العلماء. ومن ناحية أخرى لمجدهم يحاولون أن يفرضوا عليهم نوعاً من

السيطرة عن طريق الموظفين.. وأهم هؤلاء الموظفين القاضى والمحتسب. وقد ورثت الدولة العثمانية هذه السياسة المزدوجة فيما ورثته عن الدول الإسلامية السابقة عليها، وطورها السلاطين العثمانيون بدقة تدعو للإلتفات. وعندنا أن الوضع لم يشدّ عن ذلك كثيراً فى مصر إبان العصر العثماني، لا سيما فى مرحلة قوة الدولة (القرن السادس عشر). فقد نظرت الدولة العثمانية إلى المتصوفة على أنهم «أناس طيبون» وفى الوقت نفسه «خطرون» لأنهم بمثابة قوة محلية لا تود لها أن تكون صاحبة دور سياسى يؤثر على الهيمنة العثمانية. ولذلك ففى حين أعطتهم وأعدت على من والاها واحترام القانون، فإنها عاقبت بالنفى والقتل أحيانا كل من خرج عن ذلك. ومن الواضح أن الشعرائى فهم ذلك تماماً وراعاه. راجع فى هذا الخصوص: جب، بون: المجتمع الإسلامى والغرب، ترجمة: أحمد عبد الرحيم مصطفى، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ٢٥، ١٩٩٠، ص ١٦٠، ١٦١. محمد صبرى الدالى: دور المتصوفة، ص ٩٨ - ١٠٠. ثم راجع أيضاً: توفيق الطويل: التصوف فى مصر إبان العصر العثماني، القاهرة، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ٢١، ١٩٨٨، ص ١٦٣. عبد العزيز الشناوى: الدولة العثمانية دولة اسلامية مفترى عليها، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٣، ج ١، ص ٥٩.

(١٢٩) د. زكى مبارك: التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق، الجزء الثانى، ص ٣٠٢، ٣٠٣.

(١٣٠) ذكر المليجى أن ذرية الشعرائى قد حظوا باهتمام من السلاطين بعد موته، وحتى وقت

المليجى، المناقب، ص ١٠٧.

الفصل الخامس

خطاب الشعرائى لرموز السلطة فى مصر

كانت مصر فى العصر المملوكى دولة لها نظمها السياسية المتكاملة، بدءاً من السلطان، مروراً بمجلس المشورة، ونائب السلطنة، والأتابك - القائد العام للجيش - والوزير، وولاية القاهرة والأقاليم، والنواب.. وصولاً إلى الدواوين ونظارها (الإنشاء - الأحباس - النظر - الخاص - الأهراء.. إلخ) والنظام القضائى (القضاة - المحتسب - صاحب المظالم.. إلخ). ودون الخوض فى تفاصيل تكوينات هذه النظم والحكم عليها ومناقشة التدهور الذى داخلها^(١).. فإن ما نريد قوله هو أن الدولة المملوكية كانت دولة مستقلة لها هياكلها المؤسسية، وسلطانها الداخلية، وسياستها الخارجية. وبالمثل فرغم ما يمكن قوله عن السيطرة المملوكية على الكثير من المناصب الرئيسية، فإن ما لا يمكن إغفاله هو أن المصريين شاركوا مشاركة لها حجمها وفعاليتها فى نظام الحكم المملوكى، بل ولقد كانت الدولة المملوكية دولة «وطنية» فى النهاية^(٢).

وفى العصر العثمانى تغير الحال. فلم تعد مصر أكثر من ولاية «متميزة» من ولايات وإيالات الدولة «الإمبراطورية» العثمانية، عليها الكثير من الواجبات المادية، بالإضافة إلى واجب التبعية السياسية^(٣). وحق لابن إياس أن يتحسر بعد أن «صارت سلطنة مصر نيابة»^(٤). وبعد أن صار من يحكم مصر هو أحد الباشاوات نيابة عن السلطان العثمانى، وبعد أن أدخلت الكثير من التغييرات فى النظام الإدارى. فلم يعد هناك جيشاً مستقلاً، ولا دواوين، ولا نظام قضائى كما كان الأمر من قبل. لقد استبدل كل ذلك بنظم أقل كثيراً فى حجمها وعددها ورواقها، وبما يسمح من ناحية بتغلغل الأتراك العثمانيين فى الحكم الجديد على حساب ما كان من نصيب المماليك والمصريين؛ وبما يهدف من ناحية أخرى إلى السيطرة على هذه «الولاية» سياسياً وإدارياً واستغلالها اقتصادياً وعسكرياً^(٥).

صفوة القول أن التنظيم السلطوى قد تغير كثيراً فى مصر فى القرن السادس عشر خاصة فى قمته، وأصبح رجال السلطة فى مصر هم بمثابة «رموز» ونواب للسلطة العليا فى استانبول. والسؤال هو: هل إنعكس هذا التغير على خطاب الشعرائى للسلطة؟

إذا عُدنا لما كُتِبَ عن هذا الأمر نجدُه يُعبّر عن اتجاه واحد تقريباً، وهو أن الشعراني - في علاقته مع السلطة بكل مُستوياتها، وفي خطابه إليها - كان مُتعالياً وشامخاً على الدوام. فالحكام أحبوه، وقربوه، وأكرموه، وعظموه، وأجلوه. يتساوى في ذلك كبارهم وصغارهم، باشاواتهم وقضاتهم وعسكرهم. ولا فرق بين الشعراني في عشرينيات وثلاثينيات القرن العاشر الهجري، وبينه في خمسينياته وستينياته، ولا بين العصرين المملوكي والعثماني. ولقد بُنى هذا الحكم على أساس مقولة أن الحكام إما أحبوا الشيخ أو خافوه (٦).

إن من اليسير للغاية إلتقاء بعض ما سطره الشعراني في علاقته بالحكام للدلالة على حُبهم له وخوفهم منه، واحترامهم له، وإهتمامهم به ثم تعاليه عليهم.. وهكذا. والأمر نفسه إذا أردنا إثبات عكس ذلك. فما أورده الشعراني يمكن استخدامه مرة لإثبات الأمر الأول، ومرة أخرى لإثبات نقيضه. بيد أن الأمر بهذا الشكل لا ينتمي للبحث العلمي، بقدر ما ينتمي للميول الفكرية والأهواء. وإن شئت فقل ينتمي إلى الهدف الأساسي من الكتابة عن الشعراني وأمثاله من «الرجال العظام»؛ فهل هو فقط من أجل مدح شخص ما أو القدح فيه؟ وهل هو من أجل الدراسة العلمية لعلاقة الشيخ بالسلطة، أم أنها فقط لمجرد طرح نماذج أسطورية في محاولة لتثبيتها - وبشكل دعائي - باعتبارها «حقيقة» في أذهان الناس في لحظات معينة؟.

وأزعم أن فهم حقيقة العلاقة بين الشعراني والسلطة، وكذا فهم طبيعة خطابه وتناقضاته، إنما هو أمر ممكن فقط من خلال تتبع المنهج العلمي الذي يبحث في النهاية عن الحقيقة، وأن هذا المنهج قد يكون من خلال معرفة مراحل حياة الشيخ من ناحية، ومعرفة التطورات السياسية والسلطوية التي حدثت في مصر من ناحية ثانية، ورصد علاقاته مع رجال السلطة وظروفها وأسبابها ونتائجها من ناحية ثالثة، ثم - وأخيراً - ربط خطاب الشعراني بذلك كله، بعد تصنيفه وفقاً لتاريخه وظرفه ومُستوياته. إن ذلك المنهج هو ما حاولت اتباعه في فهم حقيقة علاقة الشعراني برموز السلطة في مصر، ومن ثم خطابه إليهم.

قرأ الشعراني، في فترة تعليمه، الكثير عن تراث الصوفية الطويل مع السُلطة في العصر المملوكي وما قبله. بيد أن ما اختاره وكتبه في مؤلفاته تجعلنا نميل إلى القول بأنه كان «إنتقائياً» فيما اختاره من حوادث ووقائع المتصوفة مع رموز السلطة. وهكذا فقد نقل

قول سفیان الثوري «إذا رأيتم شرطياً نائماً عن صلاة، فلا توقظوه لها، فإنه يقوم يؤذي الناس ونومه أحسن»^(٧). كما كتب أن عبد القادر الجيلي كان «إذا جاءه وزير، يدخل الدار ثم يخرج، حتى لا يقوم له إعزازاً للطريق في أعين الفقراء»^(٨). كما قرأ ونقل الكثير مما كتبه ابن عربي؛ ومن ذلك أن من كان «والى جور وتائب ظلم، فلا يلومن إلا نفسه»^(٩). وأن الشيخ علي وفا، كان يعتبر الأمراء من «الظلمة»^(١٠). وأن الشيخ محمد أبو المواهب الشاذلي كان يشدد للغاية على عدم مصاحبة الصوفية للأمراء لاعتباره لهم أيضاً من «الظلمة»^(١١). وأن الشيخ ابراهيم المتبولي «كان سماً ناعماً على الولاة. فإذا تشوش من أمير أو وزير، مات لوقته أو في ليلته». وأنه كان يقول: «كل فقير لا يقتل بعدد شعر رأسه من الظلمة، فليس بفقير»^(١٢). وأن الشيخ عمر الكردي كان يرفض هدايا «الأمراء والخوندات والأكابر». فإذا قبلها «أطعمها للحشاشين» باعتبارها من مال «الظلمة»^(١٣). وأخيراً فقد قرأ عن نفوذ هؤلاء لدى السلطة، ومن ذلك أن الشيخ شمس الدين الحنفي «كان لا تُرد له شفاعاة عند من يعرفه ومن لا يعرفه» من الأمراء وأرباب الدولة والوزراء والقضاة وغيرهم^(١٤).

أما ما سمعه الشعرائي عن الشيوخ قريبي العهد من زمنه فكثير أيضاً، ومن ذلك أن الشيخ نور الدين المرصفي كان «مرصداً لحوائج الناس عند الأمراء والحكام»^(١٥). وأن الشيخ أبو الخير الكلبياتي، كان يُنكر على القضاة أحكامهم، ويتهمهم بالرشوة والتزوير^(١٦). بل وسمع عن جده ومواقفه من الحكام.

وأما ما رآه عن قرب، فيكاد لا يمكن حصره. لقد رأى الشيخ عبد القادر بن عنان الذي كانت وقائعه مع الحكام ومشايخ العرب كثيرة^(١٧). ورأى الشيخ تاج الدين الذاكر الذي «كان له الإعتقاد التام في قلوب الخاص والعام، وكان كثير الشفاعات عند السلطان والأمراء»^(١٨). والشيخ علي أبو خوزه الذي كان يضرب الأمراء في حضور جنودهم ولا يستطيع أحد منعه^(١٩). بل ورأى الشيخ أبو السعد الجارحي الذي «كانت له في مصر الكرامات الخارقة، والقبول التام عند الخاص والعام والملوك والوزراء، وكانوا يحضرون بين يديه خاضعين»^(٢٠). ورأى أيضاً علاقة شيوخه - الذين تتلمذ على أيديهم - بالحكام ومنهم شمس الدين الديروطي الذي سبق وأن أهان الغوري وأمرأوه جميعاً، والشيخ زكريا الأنصاري وغيرهم^(٢١).

إن ما سبق كله يعنى أن الماضى حمل فى طياته نوعاً من العلاقات بين المتصوفة والسلطة فى بعض الأحيان، وفى أحيان أخرى يعنى أنه كانت هناك قطيعة. وفى كل الأحوال كان الماضى يعنى تعالياً هائلاً من المتصوفة على السلطة، سواء فى العلاقة أو الخطاب. ولا يجب أن نأخذ كل ما ذكره الشعرانى على محمل الصدق دائماً. فالشعرانى لم يكن مؤرخاً، بل كان صوفياً يكتب عن مشاهير التصوف فى عصره وفى العصور السابقة، والذين أراد أن يُظهرهم فى صورة رائعة. ومن ثم فبعض ما أورده الشعرانى قد حدث فعلاً، فى حين أن بعضه لم يحدث فى الأساس، أو على الأقل لم يحدث. كما أورده وإن كان يحمل قدرأ من الحقيقة. وفى كل الأحوال فإن المتصوفة أرادوا لتلك الأمور أن تكون قد حدثت بالفعل، وكان «عقلهم الجماعى» مُستعداً دائماً للإحتفاظ بما حدث - أو حتى بما لم يحدث - وتضخيمه، بل وخلق خلقاً أسطورياً فى حالة عدم وقوعه فى الحقيقة.

وما سبق أيضاً يوضح اقتناع الشعرانى التام بما قرأ وسمع ورأى، وأنه كان لديه تراثاً هائلاً عن علاقة المتصوفة بالسلطة وخطابهم تجاهها، وأن هذا التراث شكّل جزءاً مهماً من وعيه السياسى، لاسيما فى ظل الجو الذى عاش فيه، والذى اتخذ بعض شيوخه فيه موقفاً متشدداً تجاه الممالك وحكمهم.

ف عندما يتحدث عن رؤية «الأولياء الصالحين» لرسول الله (ص) فإنه يجعل ذهاب هؤلاء الأولياء إلى الحكم، بما يحجب رؤيتهم للرسول (ص) على اعتبار أن هؤلاء الحكماء من «الظلمة». وهو يضرب الأمثلة على ذلك، بما حدث للشيخ جلال الدين السيوطى. لقد قصده أحد الأشخاص للشفاعة له فى أمر، فما كان من الشيخ إلا أن رفض قائلاً: - وذلك من واقع خطاب السيوطى، الذى يذكر الشعرانى أنه قرأه عند أحد أصحابه - «ولولا خوفى من احتجاجه صلى الله عليه وسلم عنى بسبب دخولى للولاء، لطلعت القلعة وشفعت فيك عند السلطان» (٧٢). أما الشيخ «محمد بن زين» فقد ذهب إلى حاكم النحرارية فى شفاعته لأحد الأشخاص «فلما دخل عليه، أجلسه على بساطه، فانقطعت عنه الرؤية. فلم يزل يتطلب من رسول الله (ص) الرؤية حتى قرأ له شعراً فترأى له من بعيد. فقال: تطلب رؤيتى، مع جلوسك على بساط الظلمة! لا سبيل لك إلى ذلك». وهكذا فإن الحكماء الممالك عند الشعرانى هم من «الظلمة».

ويزداد هذا الأمر وضوحاً عندما نتذكر موقف الشعراني من عدم المرور تحت المظلة التى أنشأها الغورى. لقد تحدثنا عن تلك القضية من قبل بخصوص ما يتصل منها بالسلطان فقط، لكن هناك بها ما يتصل بمن دونه. ولعل فى ذكر الإقتباس كاملاً ما يوضح الأمور. لقد قال: «وكننت لا أمر فى ظل عمارة أحد الولاة. ولما عمل السلطان الغورى الساباط - الذى بين مدرسته وقبته الزرقاء - كنت أدخل من سوق الوراقين وأخرج من سوق الشرب، ولا أمر تحت ظله. وكذلك الحكم فى جميع عمارات الظلمة والمباشرين والأمراء وأعوانهم. وكننت لا أكل من شىء إلا بعد تفتيشى فيه غاية التفتيش، ولا أكتفى فيه برخصة الشرع» (٢٤).

إن ما سبق يوضح من جديد أن الكثير من رموز السلطة - وربما كلهم - فى العصر المملوكى عند الشعراني كانوا من «الظلمة» الذين يجب عدم الذهاب إلى مجالسهم، حتى لو إتصل الأمر بقضاء مصالح الناس، كما أنهم ممن يجب الحذر من طعامهم وشرابهم فى الدنيا، خوفاً على الآخرة ومنها. وهنا قد يتساءل المرء: لقد أورد الشعراني العديد من الأحاديث فى كتابه «البدر المنير» تتصل بذلك، فهل إنطبقت هذه الأحاديث على رموز السلطة فى هذه الفترة؟ ربما (٢٥)، خاصة وأن فتوى السيوطى - التى نقلها الشعراني وأخذ بها - جعلت هؤلاء «ليس لهم من المذاهب سوى الاسم» (٢٦).

بيد أن ما سبق لا يعكس إلا وجهاً واحداً للصورة. فهناك بعض الإشارات المهمة التى أوردها الشيخ عن احترامه وشيوخه لرموز السلطة فى العصر المملوكى، بل وتعاونهم معهم أحياناً. فالشيخ محمد السروى (ت ٩٣٢ هـ / ١٥٢٥ م) كانت له علاقة تعاون مع القاضى أبو البقاء بن الجيعان، لاسيما فى القيام بمهام «الزاوية الحمراء» (٢٧). والسروى لم يتردد فى مساعدة أحد الوزراء - وهو شمس الدين بن عوض - عندما تعرض لغضب السلطان الغورى. هذا وإن كان ابن عوض قد رفض إعطاء السروى ما طلبه منه، ومن ثم تخلى عنه الشيخ (٢٨)!! ولقد ذكر الشعراني تلك العلاقات وذلك التعاون مؤيداً له.

والشعراني نفسه يتحدث عن احترامه للقضاء، منذ شبابه - أى منذ العصر المملوكى - وإن رأى أنهم أقل مرتبة فى «التدين» من المتصوفة، لأنهم يأكلون ويشربون من أطيب الطعام والشراب، ويلبسون أحسن الثياب «وليس عليهم حرج» (٢٩). كما كان يرى أن القضاة ليسوا لديهم القدرة آنذاك على إبداء بعض المتصوفة، وأن العكس هو

الصحيح^(٣٠). وهو أيضاً ينقل لنا عن شيوخه ما قرأ في ذهنه من دعوتهم لاحترام الحكام في العصر المملوكي. فالشيخ الموصفي «توفى نيف وثلاثين وتسعمائة» دعا لضرورة تعظيم الأمير على الفقير، لظهوره بالتصريف في هذه الدار، بخلاف الفقير^(٣١). والشيخ على الخواص أيضاً «كان يُعظم العلماء وأركان الدولة، ويقوم لهم ويُقبل أيديهم ويقول: هذا أدبنا معهم في هذه الدار..»^(٣٢).

ولقد ضرب الشعراني مثالين عمليين على ذلك من العصر المملوكي. أما المثال الأول، فهو للشيخ عبد القادر الدشوطي، الذي كان إذا رأى أحداً من جند السلطان «أقبل عليه، وضمه إلى صدره، دون أن يفعل ذلك مع الفقير». ومرة أخرى فقد كان تبرير الدشوطي - كما نقله الشعراني وأخذ به - في مواجهة المعارضين على ذلك هو «إن هؤلاء الجند يظلمون الناس ويؤذونهم، فننظر لهم بالود والمحبة لقبول شفاعتنا في المظلومين عندهم. وأما الفقراء، فالناس آمنون من شرهم»^(٣٣).

وأما المثال الآخر فهو للشيخ علي الخواص، الذي رأى المحتسب - بركات بن موسى - ماراً عليه، فمال على ركبته وقبلها. وعندما أنكر البعض على الشيخ ما فعل، كانت إجابته: «إنما قبلت ركبته أدباً مع الله تعالى الذي ولاه وجعل الناس يسمعون قوله. فإذا خفت البضائع من السوق، يبعث مناديه ينادي للناس الذين يحتكرون الطعام عن المحتاجين: أخرجوا ما عندكم، فيخرجون البضائع حتى يمتلئ السوق. أفتقدر أنت يا فقيه على مثل ذلك»^(٣٤).

والشعراني نفسه عند تناوله لقضية «العمل بالكيمياء» لقلب المعادن الرديئة إلى معادن نفيسة، إنما يحذر المتصوفة من الإقدام على ذلك خوفاً من «الحكام» الذين ربما نفوهم أو قتلوهم لهذا السبب. ومصطلح الحكام هنا - ومن خلال الأمثلة التي ضربها - ينطبق تماماً على العصرين المملوكي والعثماني، وهو ما يعنى في النهاية أن الشيخ كان يخشى الحكم المملوكي ويتخافه أيضاً^(٣٥).

وأخيراً فإن دعوة الشعراني نفسه لاحترام الحكام وتقبييل أيديهم «ولو جاروا» إنما تنطبق على العصرين المملوكي والعثماني. أما العلة في ذلك عنده فهي «لأن الله تعالى جعل لهؤلاء الحكام السيادة علينا في دار الدنيا»^(٣٦).

وهكذا يتضح لدينا أن خطاب الشعرائى لم يكن أحدى اللغة أو اللهجة تجاه رموز السلطة فى مصر فى العصر المملوكى. فتارة أخذ خطابه لغة تعالى تمام، وتارة أخرى أخذ لغة الإحترام واللين. بيد أن ثمة سؤال يمكن طرحه هنا وهو: لماذا هذه الإزدواجية، بل والتناقض فى الخطاب تجاه رموز السلطة فى العصر المملوكى؟ الواقع أن ذلك ربما يعود إلى عدة أمور هى كما يلى :-

أولاً : أن نسبة ليست بالقليلة من الممالىك - من رموز السلطة فى العصر المملوكى - قد استمرت فى العصر العثمانى. صحيح أن نفوذ الممالىك قد تراجع - على سبيل المثال - أمام العثمانيين، ففقدوا الكثير من الوظائف المهمة - وعلى رأسها منصب السلطان - لكنهم لم يتركوا السلطة بالكلىة، وهذا أمر جد مهم. فالغورى قُتل أو مات، وطومان باى شُنق، ومات أو قتل معهما عدد ضخم من الممالىك، ورغم ذلك بقى معظم الممالىك أحياء، وسيطروا على وظائف مهمة أيضاً، ومن ثم كان على الشعرائى أن يراعى هذا الأمر.

ثانياً : أن العديد ممن استمروا فى السلطة فى العصر العثمانى - سواء من الممالىك أو من المصريين - كانوا: إما أصدقاء للشعرائى، أو أتباعاً له. وهكذا نجد يتحدث عن علاقته بالأمير جام الحمزاوى، وشيوخ العرب ابن عمر وابن بغداد. ولا يمكن تجاهل القاضى عبد القادر القادرى، الذى أنشأ له الزاوية ورصد عليها الأوقاف. ألم يكن من الضرورى أن يكون لذلك أثره على خطاب الشيخ ١٩.

ثالثاً : أن العصر المملوكى رغم كل مساوئه، كان - من وجهة نظر الشعرائى - أفضل من العصر العثمانى. فهو العصر الأقل ظُلماً وقسوة، والعصر الذى شهد مولده وصباه وشبابه، والذى عاصره جده على الأنصارى ومبيده خضر وشيوخه العظام. وهو العصر الذى كان للمتصوفة فيه نفوذاً واضحاً على رموز السلطة. وهكذا فإذا كانت إحدى وسائل الشعرائى لتسيير أموره فى العصر العثمانى هى الذم فى العصر المملوكى، فإن قدراً كبيراً من «الحنين» أو «الترحم» على ذلك العصر بقى يشده إليه، ويظهر بين الحين والآخر فى ثنايا كتاباته وخطابه.

رابعاً: أن السنوات الأخيرة فى عمر الدولة المملوكية قد ارتبطت عند الشعرانى بفترة «مجاهدات» صوفية قاسية من أجل تثبيت أقدامه فى «الطريق». وهكذا فقد نظر للحياة وقتها نظرة مغايرة لنظريته إليها فيما بعد. وعلى سبيل المثال، فقد زاره بعض المباشرين والأمناء والتجار آنذاك، وعرضوا عليه الأموال، ولكنه رفضها. إذن فأراء الشعرانى فى تلك الفترة كانت «متشددة» إلى حد ما. وإذا كان التشدد قد طاله نفسه فى ممارساته الصوفية، حيث كان يشد عنقه بحبل إلى سقف الخلوة لثلا ينام فى الليل، ويمتنع عن الأكل لأيام عديدة^(٣٧).. فمن الطبيعى أن تطال أحكامه على تلك الفترة غيره من «الظلمة» آنذاك. بيد أن الشيخ قد قلل من تشدده فيما بعد، بعد انتهاء فترة المجاهدة. ومن ثم عادت أحكامه لتتخذ شكلاً أكثر اعتدالاً.



لم يخل خطاب الشعرانى تجاه رموز السلطة فى العصر العثمانى من التناقضات أيضاً. فهو فى بعض الأحيان متعالياً عليهم، وفى أحيان أخرى مُحابياً لهم ومتقرباً. هذا وإن كان قدر المحابة والتقرب هنا أكبر بكثير من التعالى، وبشكل مختلف إلى حد كبير عن العصر المملوكى. وهذا ما يمكن رصدّه فى العديد من الأمور.

أما خطاب التعالى، فيتضح من كون مؤلفات الشيخ تُعج بمصطلح «الظلمة»^(٣٨) باعتباره أهم صفة استخدمها لوصف رموز السلطة فى العصر العثمانى خاصة. إنه يعنى بذلك كل الحكام بدءاً من الباشا، مروراً بالأمراء العثمانيين والمماليك والقضاة والمباشرين وشيوخ العرب وغيرهم، وصولاً إلى أدنى مستوى للسلطة مثل الخفراء، وهو ما سنراه بجلاء فى الصفحات التالية.

والحقيقة أننا لا ينبغي لنا أن نُبالغ فى استخدام الشيخ لهذا المصطلح. فمن ناحية كان المؤرخون كثيراً ما يستخدمون هذا المصطلح لنقد الحكام، بل ولقد استخدم الحكام أنفسهم هذا المصطلح أحياناً لتوصيف حالتهم^(٣٩). ومن ناحية أخرى كان استخدام الشعرانى للمصطلح إنما يدور فى إطار «الخطاب العام». فهو فى «خطابه السياسى» الواقعى لم يتهم أحداً بعينه من الحكام بأنه ظالم فى واقعة أو حادثة معينة، فى حين استخدم المصطلح كثيراً بشكل تعميمى وفى إطار خطاب صوفى مثالى.

لقد دعا الشيخ منذ فترة مبكرة من العصر العثماني إلى ضرورة عدم التقرب من الأمراء أو تقريبهم «إلا لمصلحة» يراها المتصوف في ذلك. وإذا كان الشيخ لم يوضح طبيعة تلك «المصلحة» التي تُبيح التقرب أو التقريب، فإنه أوضح السبب في دعوته. فهو يرى أن رموز السلطة «أركان الدولة» لا يتقربون إلى المتصوفة إلا لمصلحتهم «لأن الغالب عليهم أنهم لا يحبون فقيراً اعتقدوه، إلا لمصلحة نفوسهم الدنيوية. ولا يُطعمونه لقمة أو يكسونه جبة، إلا وتحتها كذا كذا بلية. وأقل ما هناك أنهم يطلبون من ذلك الفقير رد البلايا والمقدورات النازلة عليهم من سوء أعمالهم، مع عوجهم وظلمهم للعباد ليلاً ونهاراً. ويقولون للفقير: يا سيدي الشيخ: الحملة عليك. فيتنحى لذلك، ويدخل في الحملة، معارضاً للأقدار الإلهية. فإما يقبل، وإما يرجع البلاء عليه عقوبة له. وأما إذا عزل أحد من ولايته وعليه مال للسلطان، فهي الداهية العظمى على الفقير والجيران والمعارف، لاسيما إن هرب. فإنهم يسحبون الفقير ويقولون: أين فلان، وأين ودائعته التي أودعها عندك، ويُسْهَدِلُونَهُ غاية السهدة، لاسيما إن كان الفقير قبل هديته أو أكل من سماطه» (٤٠).

والواقع أن الاقتباس السابق مهم لفهم حقيقة «الخطاب المتعالي» للشعراني، ووضعه في إطاره الصحيح. فالشيخ «يبيح» التقرب من رموز السلطة وتقريبهم إذا كانت هناك مصلحة للمتصوفة في ذلك. لكنه يحذر ولا يبيح العكس. وإذا كان الأمر بذلك يدور في إطار المصلحة والنفع، فإنه يدور أيضاً في إطار الحذر والخوف من التقلبات السياسية، ومن السلطة الأعلى خاصة.. أي السلطان، وهكذا لا يمكن فهم الخطاب في سياق التعالي فقط.

لقد استمر خطاب التعالي عند الشيخ طوال حياته خطاباً مثالياً في شكله، مُتناقضاً في مضمونه، حمال أوجه في تفسيره. ففي كتابه «كشف الغمة عن جميع الأمة» والذي انتهى من تأليفه في حوالى سنة ٩٣٦ هـ - يورد الشيخ العديد من الأحاديث المروية عن الرسول (ص) والتي تدعو إلى عدم تردد العلماء على الأمراء، وهو في ذلك يبدو مثالياً تماماً في طرحه للقضية (٤١). لكنه في كتابه «تنبيه المغترين» - أى بعد سنة ٩٦٠ هـ - نراه وقد جعل من أخلاق المتصوفة «كثرة الخط على أصحابهم إذا خالطوا الأمراء». والعبارة هنا تُفيد «عدم المنع»، بل «الخط» فقط، وهو ما يقلل عندنا من مصداقية صدق النبوة العالية لخطاب التعالي عنده. بيد أن ربط هذه الدعوة في وقتها بدم الشعراني لبعض شيوخ عصره، توضح لنا المزيد.

لقد أطلق هذه الدعوة - من جديد - فى وجه أولئك المتصوفة الذين اتخذوا - فى رأيه - من مكائهم «شبكة يصطاد أحدهم بها الدنيا والمناصب»^(٤٢). فكان الدعوة فى أصلها لم تكن تعنى تعالياً مطلقاً من الشرعائى تجاه الحكام، بقدر ما كانت تمثل نقداً لاذعاً لبعض معاصريه، ربما فى إطار التنافس بينهم للإستحواذ على النفوذ والمكانة فى المجتمع ولدى السلطة.

وما يدعم ذلك، ما ذكره الشيخ بنفسه - بعد سنة ٩٦٠ هـ أيضاً - من أنه تردد لبيوت الحكام. ولقد برر ذلك بأنه «لضرورة شرعية ترجع على عدم ترددى، بما ينفعنى أو ينفع أحداً من المسلمين»^(٤٣). فهو هنا لا ينفى ذهابه لبيوت ذوى السلطة من أجل قضاء مصالح «خاصة» به أولاً أو لغيره، وتلك هى «الضرورة الشرعية» التى طالما تحدث عنها. وما نريد التأكيد عليه هنا، هو أن الشرعائى فى الواقع لم ينقطع عن بيوت الحكام، فى حين أن خطابه المثالى والنظرى - خاصة ضد منافسيه - يفهم منه عكس ذلك. ولسوف نرى ما يؤكد ما نقوله هنا عند الحديث عن إرتباطه بالعديد من رموز السلطة.

على أية حال، فى إطار مجموعة من القيود والمحاذير والتناقضات، سار خطاب الشرعائى المتعالى حول العلاقة برموز السلطة فى العصر العثمانى، وهو ما يمكن رصده فى العديد من الأمور «الدعاوى». فعندما يتحدث عن «كراهته، التقرب من الملوك والأمراء، فإنه يربط ذلك بقوله «إلا إن أعطانى الله تبارك وتعالى الكشف التام، لعلمى بسمو مقامهم. فلا يكون شيخهم إلا على شاكلتهم فى العلو فى المقام على غيره»^(٤٤). لقد ذكر ما يؤكد ثقته بعلو مقامه، وأنه من أصحاب الكشف.. ومن ثم أباح لنفسه التقرب من الحكام، فى حين دعا غيره لخلاف ذلك!!^(٤٥).

وعندما يتناول التنافس بين المتصوفة على صُحبة أحد من «الولاة وأبناء الدنيا من حولهم البر والحسنة» فإنه يؤكد - بل ويفخر - بصداقاته للكثيرين منهم، وإن نفى عن نفسه «المزاحمة» على صُحبة حاكم^(٤٦). وعندما يتحدث عن اعتقاد «الأمراء وغيرهم» فيه وزياراتهم له، فإنه لا يتحدث عن «تحريم» ولكنه يتحدث عن «نفرة» منه، و ذلك «فتحاً لباب الراحة النفسى، وسداً لباب تنقيص أحد من إخوانى برفعتى فوقه عند ذلك الأمير». هذا بالإضافة إلى نفيه عن نفسه «التزلف إلى حاكم للحضور عنده»^(٤٧). وعندما

يتحدث عن حضور ذوى السُلطة إلى زاويته، فإنه يدعو لعدم «إظهار نظام الطريق» أمام أى «أمير أو كبير.. إلا بنية صالحة لعدم الرياء والسُّمعة؛ مثلما يفعله كثير من المُتمشيخين بالنصب، إذا زارهم الأمراء»^(٤٨). وعندما يتحدث عن زيارة المتصوفة للحكام «الظلمة» فإنه لا يمنع ذلك، بل يقول بأن الأفضل «قلة العيادة»^(٤٩).

وعندما يتناول مقولة المتصوفة الشهيرة «بئس الفقير بباب الأمير» فإنه ينقل عن شيخه الخواص قوله: «هذا فى حق من يأتى الأمير يسأله فى الدنيا. فإن كان لشفاعة ونحوها، فنعم الفقير بباب الأمير»^(٥٠). وعندما يتحدث عن أن من علامات قيام الساعة «هلاك الوعول وظهور التحوت».. فإنه يلحق ذلك بالقول: «قال العلماء: وقد وُجدت هذه العلامات، وصار الولاة لا يسمعون موعظة، ولا ينزجرون عن معصية، صُم عن استماع الحق، بُكم عن التكلم به، عُمى عن الإبصار له». لقد قال الشعراى ذلك، ولكنه قدم له بقوله «قال العلماء»، وهو بذلك لا ينسب القول لنفسه فقط، بل إلى غيره. ثم اختتم ما سبق بالدعاء لولاة الأمور «قاله تعالى يَلُطِّفُ بِنَا وَيَوَلِّتُنَا»^(٥١). وعلى أية حال فقد كان الشيخ كثيراً ما يدعو الله للعفو والصفح عن حكام عصره^(٥٢).

وعندما يُحذّر من أكل طعام الأمراء والمباشرين والقضاة وغيرهم من الحكام، فإنه يُبيح ذلك «بعد التفتيش» لمعرفة ما إذا كان صاحبه ظالماً أم عادلاً^(٥٣). وعندما يتحدث عن موقفه من لحوم الأضاحى التى ترد للزوايا من الحكام، فإنه لا يرفض قبولها بشكل مطلق، وإنما يقول بقبولها، ثم التصرف فى لحومها بما يراه الشيخ مناسباً «بقصد نفع أصحاب تلك الضحية»^(٥٤). وعندما يدعو لعدم «تلقين الذكر» لأى أمير أو شيخ عرب طلب أن «يتلمذ».. فإنه يعود للقول بإباحة ذلك «إن علمت منه الصدق الحامل له على فعل ما أمرته به، واستعمال ما أصفه له من الدواء»^(٥٥). وعندما يُهاجم القضاة بسبب ظلمهم، وعدم قيامهم فى أحكامهم بما يوافق الشريعة، وأخذهم الرشاوى.. فإنه يلجأ للتعميم ويقول بأن «بعضهم» قد أصبح عنده «رقة الدين»^(٥٦). وعندما يدعو المتصوفة إلى عدم تولى مناصب القضاء أو وظائف «الأمانات»، فإنه لا يجعل الدعوة «مفتوحة» أو مُطلقة، بل يُبيح ذلك للواحد منهم «إن تَعَيَّنَ عليه ذلك شرعاً، أو يكون مُكرهاً فى ذلك»^(٥٧).

والأمر الجدير بالملاحظة والإشارة إليه هنا، هو أن مؤلفات الشعراني التي كتبها في الربع قرن الأخير من حياته، هي المؤلفات التي أودعها جُلّ خطابه السابق، وهذا بطبيعة الحال يتناسب ونمو مكانة الشيخ الصوفية والاجتماعية، بخلاف ما كان عليه في مؤلفاته الأولى التي حملت قدراً أقل من التعالي و«المناورة».

وفى كل الأحوال فلا بد من إدراك حقيقة مهمة، وهي أن الشعراني - في كل تصرفاته وخطابه تجاه رموز السلطة - إنما استند على مقولة مهمة آنذاك، وكانت لها انعكاساتها المؤثرة على علاقة الحكام بالمتصوفة. لقد شاع في عصره أن المُتَمَنِّين لَتَصُوفٍ ينقسمون إلى فريقين رئيسيين: فريق مُدَّعٍ في تصوفه، وذلك من أجل الحصول على مكاسب إجتماعية واقتصادية «دنيوية»؛ وفريق مخلص في تصوفه. وأن الصوفي الحقيقي «إذا عُرِفَ بالزهد في الدنيا، عظمه الناس والملوك ضرورة» (٥٨).

ولقد بذل الشعراني كل ما في وسعه، من أجل إثبات إلتصائه إلى لفريق الثاني، ونجح في ذلك إلى حد بعيد (٥٩). ومع الفريق الثاني نعثر على العديد من رجال التصوف الذين حظوا بقدر غير قليل من احترام السلطة (٦٠). وهناك الكثير من الأمثلة التي أوردها الشيخ وتؤكد ذلك، مثل الشيخ على البرلسي (٦١) والشيخ محمد الشناوي (٦٢) والشيخ عبد القادر السبكي (٦٣).

لقد انتمى الشعراني لهذا الفريق من المتصوفة، فكان أن حصل على الكثير من احترام رموز السلطة. وفي هذا الإطار - وفي إطار كل ما سبق قول أيضاً - يمكننا أن نُفسر ما سطره بقدر من الفخر والتعالي المحسوب عن «عدم خوفى من أحد الولاة، بسبب كلام نقله لهم بعض الحسدة في حقهم عنى أو نحو ذلك، إلا إن كان الخوف منهم يرجع إلى الخوف من الله عز وجل، كما إذا خِفت من الله تبارك وتعالى أن يُسلطهم على يَدَنِي» (٦٤).

إن عدم الخشية هنا مطلقة في بداية العبارة، لكنها غير مطلقة في نهايتها. عدم الخشية مرتبط بوشاية «الحسدة» الذين قلنا أنه رتب جيداً أموره تجاههم، وذلك فيما يتصل بعلاقته مع الحكام. أما الخشية فمن «الدنوب» التي مصدرها عنده هو «حب الدنيا». وهنا نجده يقول: «وأنا أعلم من نفسى أنها لا تحب الدنيا، وليس فيها بحمد الله تعالى إلا محبة الله عز وجل، ومحبة رسوله (ص) ومحبة الأولياء والصالحين.. وساكن البيت يحميه من كل ظالم» (٦٥). فكان الشيخ أيضاً قد استند في عدم خشيته من الحكام إلى أنه من الصوفية الحقيقيين والمخلصين.

وفى الإطار نفسه يمكننا أن نتناول ما ذكره الشعرائى عن فلسفته فى رؤيته أو مشاهدته لأصل ولادة الزمان حال ولايتهم وضمخاتهم.. فأشهد الأمير تراباً حال رؤيتى له أميراً، وتارة أشهده نقطة أو علقه أو مضغة، أو عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء فى حال رؤيتى له أميراً. إن التعالى فى الخطاب يبدو واضحاً عندما يلحقه بالقول: «وهذا مشهد عظيم عزيز، قل أن يقع لأحد من الأقران». وكذا قوله: «فعلّم أنى لا أشهد أصله فقط، ولا إمرته فقط، بل أشهدهما معاً فى أن واحد بعينين مختلفتين. ولم يزل الأسافل ترتفع فى الأرض قديماً وحديثاً، فضلاً عن الأشراف.. ومن هذا المشهد زهد فى الدنيا من زهد، وقالوا أف لدنيا سبقنا بها هؤلاء السفلة.. فعلم من جميع ما قرئناه أن كل من تأمل الخلق على اختلاف طبقاتهم، وجدهم تراباً يتكلم، ويشق، ويقتل، ويؤلى، ويعزل، ثم ينزل التراب تحت الأرض؛ من سلطان وأمير وقاض ووالى، والكبراء لله رب العلمين» (٦٦).

والواقع أن الشعرائى يبدو فى هذا الاقتباس وكأنه وضع يده - وشجاعته - على عدة أمور مهمة للغاية، فى إطار تفسيره الصوفى للأمور. فمن يحكمون مصر آنذاك ويتحكمون فى أهلها وشرقاتها - ومنذ وقت طويل - هم مجموعة من «الأسافل». ولقد أدى هذا الوضع إلى زهد الكثير من الناس، بعد أن ضاقوا بحياتهم ولعنوا دنياهم. إن الشيخ يبدو بوضوح هنا باعتباره أحد الناقمين، الذين قالوا «أف» على الدنيا. بيد أن تلك النقمة فى الحقيقة لم يعكسها خطابه، ولم تنقلب لديه إلى اعتراض صريح وعالى الصوت ضد ما كان يحدث آنذاك. إن ما حدث لم يتعد محاولة لتبرير الأمر فى النهاية، من خلال منظور أخروى فح. فالجميع - من سلطان ووالى وأمير وقاض - من تراب جاؤا وإليه سيعودون، وسيجزى الله فى الآخرة الجميع كل بما عمل. إنه تفسير وخطاب لا يوجد به من الجديد، اللهم إلا من حيث كون الشيخ قد استعمله لتبرير الواقع الذى عاشه مع غيره من المصريين، ناهيك عن أنه - فى إطار ذلك كله - لم ينس أن يعود لتأكيد تعظيمه للولادة «أدباً مع الله الذى ولاهم علينا» (٦٧).

ولا يمكن أن نختم الحديث عن «خطاب التعالى» عند الشيخ دون أن نتوه بتطويره لموقفه من الحكم «الظلمة». لقد عرضنا لموقفه «المتحفّظ» تجاههم فى بداية العصر العثمانى. لكننا نجد بعد سنة ٩٦٠هـ. وقد أصبح خطابه إليهم أقل فى تحفظه وتعالىه. فهو يتحدث عن أنه «لا يجوز للمريد أن يعتقد فى عاص الإصرار على معصيته أبداً». ثم

يدعم ذلك بقول الفقهاء : «إن الظالم إذا أخذ من أحد دراهم ثم توارى عنا بحائط مثلاً، يجوز لنا الأكل بما رأيناه فى يده. ولا يجوز لنا ظن استصحاب تلك الدراهم، فيفتى بحرمة الإنتفاع بها، إلا على وجه التورع فقط، إحساناً للظن بذلك الظالم المسلم» (٦٨). إننا هنا أمام موقف مختلف للشعرانى تجاه الحكام. فهو يُبيح الأكل من أموالهم بأكثر مما كان من قبل، ويُحسن الظن فيهم، ويأخذ بأراء الفقهاء فى القضية، وكلها أمور تحمل جديداً فى فكره وخطابه. بيد أن الشيخ لم يكتف بما سبق، بل نجده وقد كتب «إن لله تعالى عبداً لا تضرهم المعصية، أى لعدم إصرارهم عليها. فلعل ذلك العاصى أو الظالم يكون منهم» (٦٩). وأحسب أن ذلك يوضح لنا تراجع خطاب التعالى للشعرانى تراجعاً ملموساً عما كان عليه من قبل، نتيجة تغيير الشعرانى نفسه لبعض آرائه النظرية لتتواءم مع الواقع الشخصى له فى علاقته بالسلطة.

صفوة القول أن هناك خطاباً متعالياً للشعرانى تجاه رموز السلطة فى العصر العثمانى، لكنه كان خطاباً مُحاطاً بالحدود والمحاذير، ولم يصل لحد الصرامة ولا المواجهة المباشرة. إنه خطاب يتقد السلطة فى مصر مع الحرص على الإحتفاظ بخط الرجعة، وعدم إحداث قطيعة معها. وهو خطاب يناقش أمور الدنيا بأدوات دينية/ صوفية لا يمكن العقاب عليها، ويستغل ما قرأ فى أذهان الحكام عن أولئك الصوفية «الحقيقين».

لقد ظهر الشعرانى فى هذا الخطاب باعتباره الشيخ صاحب المكانة الإجتماعية البارزة؛ والصوفى المتدين الذى لا تشغله إلا أمور الآخرة، فى مُقابل رجال الدنيا الجشعين، الذين لا بد من تذكيرهم بعقاب الآخرة، ونهيهم عن المنكر بالقلب دائماً وباللسان أحياناً، وفقط. ومن الواضح أن هذا الخطاب كان يتصف أحياناً بنوع من الجرأة والشجاعة النسبية، لكن ذلك كله كان فى إطار التعميم والمناورة. وفى كل الأحوال كان خطابه هذا أقل حدة من خطابه لرموز السلطة فى الدولة المملوكية، بل وللسلطان المملوكى، ومن ثم فإنه لا يُقارن بخطابه للسلطان العثمانى. فرموز السلطة فى مصر هم من البشر، الذين قد يُخطئون ويمكن نقدهم والتعالى عليهم فى حدود مُعينه. أما السلطان العثمانى فهو «ظل الله على الأرض»، لا يُخطئ، ولا يمكن نقده بأى حال من الأحوال. لقد طبق الشعرانى مفهومه للسياسة تماماً فى مستويات خطابه السابق، واللاحق أيضاً.

★ ★ ★ ★

وعلى الرغم من أن ما سبق يمثل خطاب الشعراني المتعالى تجاه رموز السلطة فى مصر إبان العصر العثمانى، والذى طالما التفت إليه الكثير من الباحثين والكتاب، فإن هناك خطاباً آخر اختلف كثيراً فى فحواه ووسائله ومفرداته. إنه خطاب الخضوع والمحابة والمראה، من أجل إقامة علاقات طيبة مع رموز السلطة. ولقد اقترب هذا الخطاب أحياناً من خطابه للسلطان العثمانى، أو انبثق منه. وكان فى مجمله خطاباً يميل إلى التعامل مع الواقع بشكل عملى وينبثق منه، وإن لم يهمل استخدام البعد الدينى / الصوفى.

لقد أعلن الشيخ - ومنذ بدايات الحكم العثمانى - بعده عن أمور الحكم وشئون الحكم^(٧٠) وهو ما أوضحناه من قبل^(٧١). وأحسب أن هذا الخطاب كان مفيداً للغاية له فى علاقته بالسلطة فى مصر، مثلما كان مفيداً له فى «علاقته» بالسلطان. لقد كانت هناك حدوداً للمتصوفة وغيرهم، وكان عليهم ألا يتعدوا تلك الحدود لما لذلك التعدى من مخاطر. ولقد كانت حادثة الشيخ «أبرك الرومى» وغيرها أمثلة جيدة على ذلك. فقد حاول الشيخ أبرك أن يتدخل فى أمور الحكم، وأن يوقع بين خاير بك «ملك الأمراء» وبين الأمير قايتباى الدودار، فحدث له ما لا تحمد عقباه. لقد ضرب «بالمقارع»، وكاد أن يُشنق. كل ذلك لأنه «كان عنده تحشر زائد فى الأكابر»^(٧٢).

عاصر الشعرانى تلك الحادثة وغيرها من الحوادث التى سبق أن تحدثنا عنها، وكان على وعى تام بالأسباب والأخطار التى تترتب عليها. ومن ثم فقد أثر الابتعاد عن التدخل فى شئون السلطة، أو التظاهر بمظاهرها، بل وجاء خطابه آنذاك ليتناسب مع الواقع العام فى مصر، وكذا وضعه الشخصى فى السنوات الأولى من الحكم العثمانى. وهكذا فقد حمل خطابه الكثير من الأمور والمقولات ذات الدلالة فى ذلك. فهو يتحدث عن عدم تمكنه لأحد من المريدين «الإخوان» بالسير بين يديه إذا ذهب لقضاء بعض المصالح، اللهم إلا استعانتة بمن يقود له الدابة، لئلا تزاحم المارة فى الشوارع وتصدّمهم. وهو يبرر السبب فى ذلك بالقول: «ولعمري لا يليق الركوب بالحشم إلا لولاة الأمور، الذين يردعون الفسقة والمتمردين. وأما الفقير فمن شأنه أن يكون أضعف من ناموسة أو دودة»^(٧٣). كما دعا لضرورة عدم مبالغة المريدين فى تعظيم شيخهم «ولا خيف عليه النفى والإخراج من ملكة السلطان بحكم القانون»^(٧٤).

أما المقولات التي ردها فمنها: «عليكم بحُسن الظن في شأن ولاية أمور المسلمين، وإن جاروا. فإن الله لا يسأل أحداً قط في الآخرة لمَ حسنت ظنك بالعباد». ومنها: «كُفُوا غضبكم عن يسيء إليكم، لأنه مُسلط عليكم بإرادة ربكم»^(٧٥). إضافة إلى ما سبق، فقد أورد الشعراني قول ابن عباس رضى الله عنه «كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقول: من عصى أميرى، فقد عصانى. ومن أطاع أميرى، فقد أطاعنى»^(٧٦). كما ردد كثيراً قوله تعالى «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»^(٧٧).

وإذا كان الشعراني من أهم أتباع ومُناصري ابن عربى فى مصر آنثذ، ومن ثم كان مُتبعاً لأرائه، فإننا نجدّه وقد اختلف معه - وهذا من الأمور النادرة - فى قضية احترام الحكام. فابن عربى رأى ضرورة احترام الصوفية للصوفية (الفقراء للفقراء) أكثر من احترامهم للملوك والأغنياء. أما الشعراني فقد رأى خلاف ذلك. ففى تعقيبه على تلك القضية، نراه يتحدث عن ضرورة أن يُنزل الصوفى الناس فى منزلتهم التى هم عليها، وأن يحترم الحكام والأغنياء، وأن يُقبل عليهم بما يشرح صدورهم. فإن هو فعل ذلك أصبح «حكيم الزمان».

لقد استعان الشيخ فى ذلك بتفسير شيخه الخواص من أنه «إذا عوّب أحد العارفين على إقباله على الأغنياء، فليس ذلك من أجل تظاهرهم بالغنى، وإنما لعله أخرى. فَعُلِمَ أنه لا ينبغى القياس على هذا العتاب وطرده فى حق الأغنياء مطلقاً، فإن ذلك مزلة قدم عن الشريعة». وهكذا ينتهى الشعراني إلى القول بأن «تعظيم العارف للملوك والأمراء والأغنياء، إنما هو من تعظيم الرب جل وعلا»^(٧٨).

أما الآداب التى تعلمها الشعراني وأراد أن يتعلمها المريدين، فقد عبّرت عن خطاب مُطيع وخاضع إلى حد الإستسلام أيضاً. ومن تلك الآداب قوله: «أخذ علينا اليهود أن نقوم لحكامنا إذا وردوا علينا، ونُقبل أيديهم ولو جاروا.. و ذلك لأن الله تعالى جعل لهؤلاء الحكام والعلماء السيادة علينا فى دار الدنيا. والذى ينظر إليهم ما ينظر إلى مثلنا، حتى لو قلنا للناس اجعلونا فى التعظيم كالأمير الفلانى أو المحتسب، سخروا منا ونسبونا إلى الجنون»^(٧٩).

من كل ما سبق يبدو لنا أن الشعراني فى خطابه عن السلطة فى العصر العثمانى، كان مُطيعاً لها تماماً، حتى لو كانت هذه السلطة جائرة فى أحكامها!! ولقد جمع الشيخ كل ما فى استطاعته من تراث شيوخه المؤيدين فى أرائهم لرأيه، وأخذ بأقوال الفقهاء،

بل واختلف مع ابن عربى.. كل ذلك من أجل تأييد رأيه فى ضرورة احترام الحاكم و تعظيمه. وإذا كنا قد لاحظنا على «الخطاب المتعالى» من قبل أنه لم يكن مُطلقاً فى أى مبدأ من مبادئه، فإننا نلاحظ أن الخطاب هنا مُطلق تماماً ولا توجد أية محاذير أو حدود تحده.

إن الحاكم الوحيد الذى يدعو الشعراى إلى التقليل من تعظيمه، هو ذلك الذى عَزَل من وظيفته. وهكذا نجد يكتب قائلاً: «أخذ علينا العهود أن تُنقص من تعظيم من عَزَل من ولايته عن تعظيمه قبل العزل منها، سواء كانت تلك الولاية دنيوية أو أخروية. ومتى عظمناه بعد العزل... قبل سره... أملاً بالحكمة، ونقص من مقدارنا بقدر ما رفعناه إليه من غير استحقاق. إذ التعظيم حقيقة، إنما هو للرتب لا للذات... فعلم أن التعظيم يزيد وينقص بلبس خلعة الله ونزعها قياماً بواجب الرتب» (٨٠).

وهكذا يتضح مرة أخرى أن الشعراى كان يُعظم الحكام تماماً، و «يقل» فقط من تعظيمه لكل من عَزَل من السلطة؛ أو لنقل بأن ذلك التعظيم كان ينحدر فقط إلى «إحترام» وليس أقل من ذلك، وتلك كلها أمور تتناقض مع قول القائلين بعدم احترام الشيخ للحكام.

بيد أن الأمر الآخر الذى يجب ملاحظته، هو أن تعظيم الشيخ للحكام إنما كان يعود إلى أن الواحد منهم قد «لبس خلعة الله». إذن لقد حوّل الشيخ القضية برمتها إلى قضية ذات مغزى دينى بحث، رغم أنه يتحدث عن سلطة «زمنية». وأحسب أنها فتوى عظيمة الخطر فى حينها، وفى أى حين آخر. فبقدر ما كان هذا الخطاب مُربحاً للشعراى فى علاقته بالحكام، فإنه كان دعوة للمجتمع «للتسليم» للحكام تماماً، وذلك فى ضوء تأويل أن «أولى الأمر» هم الحكام، وأن طاعة أولى الأمر هى من طاعة الله، ولأنه سبحانه وتعالى هو الذى جعل الحكام حُكّاماً، وأن عزلهم أو توليتهم إنما هى «أقدار إلهية» بدون أى تدابير أو تدخلات من البشر، اللهم إلا السلطان الذى هو «ظل الله فى الأرض» والذى كان يلبس - ووفقاً لتفسير الشعراى السابق - أهم خلع الله للحكام.

استمر الشعراى على خطابه هذا طوال عمره، وهذا ما يتضح من كتاباته المتأخرة، وإن خفت لهجة المحاباة إلى حد ما، بالقياس إلى كتاباته الأولى التى وصلت إلى أيدينا. ولعل ما جاء فى كتاب «لطائف المتن» ليُعبّر عن ذلك تماماً إذا ما قارناه - على سبيل المثال - بما جاء فى كتاب «البحر المورود فى الموائيق والعهود». فهو يتحدث عن عدم وجود أحد من

«الزوالق» حوله. أما السبب عنده، فلأن «من مفاسدهم أنهم يطرون من يكونون حوله، ويبالغون فى تعظيمه ورفع مقامه على سائر فقراء بلده أو إقليمه، ويقبلون يده ورجله، ويقفون بين يديه كما يفعل بالأمرء. فرما مال الفقير إلى ذلك وأعجب بنفسه، فهلك مع الهالكين»^(٨١). ويتحدث أيضاً عن كراهته أن يكثر أصحابه من اللغو عنده «جر قوافى الولاة وغيرهم»^(٨٢). وأحسب أن ذلك يعبر - من جديد - عن حذر وحرص من الشيخ على الإستمرار فى عدم التشبه بالحكام فى أمر من الأمور لئلا يتعرض للمساءلة، وهى كما نرى دعوة مستمرة عنده منذ البداية.

ثم هو مستمر فى احترامه وتعظيمه للسلطة، وهكذا كان قوله بـ «تعظيمى لولاة الزمان ظاهراً وباطناً من قاض، ووال، ومحتسب، وكاشف، وشيخ عرب. فإن هؤلاء قد رفعهم الله علينا فى هذه الدار بين الناس، والأدب مطلوب شرعاً أو عرفاً بحسب استقامتهم واعوجاجهم»^(٨٣). إن الشيخ هنا يتحدث - وبعد حوالى ثلاثين عاماً من حديثه السابق - عن استمرار «تعظيم» رموز السلطة، ولكن ليس بشكل مطلق كما كان من قبل، ولا باعتبارهم لابسى «خلعة» ألبسها الله لهم، بل وفقاً لمقياس الإستقامة والإعوجاج، وهو مقياس أقرب إلى «المعنى الدنيوى» من «المعنى الدينى» الذى تراجع عنده - إلى حد ما - فى الحكم على هذه الأمور.

وفى هذا الإطار أيضاً يمكن فهم ما قاله عن احترامه لكل القضاة، كبارهم وصغارهم «ولا أقول ببطلان أحكامهم فى العقود والوثائق، كما يقع فيه بعضهم. بل أرى عقودهم وأنكحتهم صحيحة، أدباً مع أئمة الدين القائلين بصحتها، وأدباً مع السلطان الذى ولى أولئك الحكام»^(٨٤). وكذا ما قاله عن عدم انكاره على الحكام «فى تقاليهم فى شراء الممالك الصباح الوجوه، وعدم سوء الظن بهم». ولقد برز ذلك تبريراً جديداً أيضاً بقوله: «فإن من شأن الولاة فى كل زمان محبة الجمال والتلذذ برؤيتهم لهم فى دورهم وملابسهم وخدامهم، من غير أن يتعدى ذلك إلى فعل حرام». ثم ينهى الشيخ رأيه هذا بمقولة تعبر عن مدى التطور فى خطابه عندما يذكر: «وقد يحمى الله تعالى العبد وهو بين المغانى، ويوقعه وهو بين العباد»^(٨٥).

فمن الواضح فيما سبق أنه مستمر فى احترام الأمرء والقضاة، إما احتراماً للسلطان، أو احتراماً لكبار القهاء، أو لاتخاذ العذر لهؤلاء فيما يفعلونه لأن حياتهم تتطلب هذا. إنه هنا يحاول - ومن جديد - إيجاد المبررات لرأيه، ولكن بعيداً عن «القدرة المطلقة» بل من خلال مبررات دنيوية أولاً، ثم من خلال مبررات دينية.

والطابع الدنيوى فى خطاب الشيخ، يبدو أيضاً من إعجابه الشديد بـ «أدب ذوى البيوت من الأكابر» لما هم عليه - وبناء على رأيه أيضاً - من آداب وعادات وتقاليد لا يتصف بها إلا القليل من أبناء الفئات أو الطبقات الأخرى فى المجتمع، سواء فى حديثهم أو ملبسهم أو عادات طعامهم وشرابهم، بل وحتى فى تواضعهم^(٨٦).

وحتى عندما يتحدث الشيخ عن عدم إكثاره من مجالسة الحكام فى تلك المرحلة - وهو أمر فى الحقيقة لا نحمده صحيحاً تماماً لأنه لا يتفق وحقيقة علاقته برموز السلطة - فإنه لا يُعيد ذلك لتكبر أو تأفف منه، بل «خوفاً من وقوعى فى الإخلال بواجب حقهم، لا لعلة أخرى. فإن حقوق الأكابر يعجز أمثالنا عن الوفاء بها. والقاعدة أن كل من كثرت مُشاهدة الناس له، هان فى العيون»^(٨٧).

وإذا كنا من قبل قد ذكرنا أنه أعلن فى خطابه عن مرضه لمرض السلطان، وإفطاره فى شهر رمضان فرحاً بشفاؤه.. فإن الأمر قد تكرر أيضاً مع الحكام «رموز السلطة». فدعوته لمشاركة السلطان مرضه وهمومه قد طالعت كل «ولاة أمور المسلمين»^(٨٨). وأما إفطاره من أجل السلطان، فقد تكرر، ربما لعدة مرات أخرى، منها - وهو المؤكد - ما كان بشأن شفاء على باشا^(٨٩).

وعود على بدء نقول أن الشيخ لم يُغيّر خطابه، حتى أخريات أيامه، فى قضية ضرورة عدم تدخل «الرعية» فى أمور السياسة وقرارات السلطة، وألا يعارضوا أى قرار تتخذه، مهما كان هذا القرار مُجافياً لرغباتهم واعتقاداتهم الدينية والاجتماعية. وأحسب أن تلك الدعوة كانت فى غاية الأهمية بالنسبة للسلطة آنذاك.

وهكذا فقد كتب فى حوالى سنة ٩٦٠هـ - ربما كرد فعل، فى هذه المناسبة على الأقل، على أمور ما قد حدثت فى العلاقة ما بين المسلمين وأهل الذمة - عن التزامه للأدب مع السلطان ونوابه .. فلا أعترض عليهم فى فعل ما.. بل أبنتكر لهم المحامل الحسنة فى الشريعة، والأجوبة المُسكتة. ولا أُجيش عليهم بالعوام، فى هدم كنيسة أو بيعة، أقرؤا النصرى واليهود عليها. ولا أنزل قُصاد ملوك الإفرنج عن الخيل، إذا وردوا بلادنا وأركبهم الخيل و أخذموهم بمالك السلطان وطرقوا لهم الطريق. بل أحمل ذلك على محامل صحيحة فى الشرع. فربما فعلوا معهم ما ذكر لمصالح تعود على المسلمين، كأن يرحموا من عندهم من الأسرى إذا بلغهم أننا أكرمنا قُصادهم ومن ورد إلينا منهم. فإن الولاة أتم نظر منا بيقين، ولذلك ملكهم الله تعالى رقابتنا فى الحكم فينا»^(٩٠).

وكما هو واضح، فإن الشيخ ينتهى هنا بخطابه كما بدأ منذ أكثر من ثلاثين عاماً. فهو لا يعترض ولا يُنكر على رموز السلطة «الحكام» شيئاً، بل يُحاول إيجاد المعاذير «الشرعية» لجعل أفعالهم تتفق والشرعية. وهو لا يُثير «العوام» ضدهم، بل على العكس من ذلك يعمل على إقناعهم بضرورة الخلود إلى السكينة طلباً للسلامة. ومن ثم فقد ضرب العديد من الأمثلة بشيوخ وعلماء كبار سابقين، ضُربوا أو قُتلوا أو نُفوا من مصر، بسبب إقدامهم على معارضة سياسة الحكام فى مثل تلك الأمور. ومن ثم فهو يعمل على تخويف كل من يُريد الإقدام على ارتكاب أعمال شبيهة، بأنه سوف يتعرض «للهلاك» ولن ينصره أحد (٩١).

والخلاصة أن هناك خطاباً مُحايياً - بل ومُرائياً فى أحيان كثيرة - للشعرانى تجاه رموز السلطة العثمانية فى مصر. ولقد تمثل هذا الخطاب فى أخذه شخصياً ودعوته للمجتمع - والمتصوفة خاصة - بالعديد من المبادئ؛ مثل الابتعاد عن أمور الحكم، واحترام الحكام وتبجيلهم، وعدم الإعتراض عليهم بل الطاعة لهم. ولقد اعتمد هذا الخطاب على وسيلتين رئيسيتين، الأولى: بضرب الأمثلة من التاريخ المصرى والإسلامى عامة، للتخويف من مغبة الإقدام على ما يخالف دعوته. أما الثانية: فكانت باستخدام القرآن والحديث و التراث الفقهى والصوفى لخدمة تلك الدعوة، وفى بعض الأحيان إعادة تأويل بعض الآراء بما يتفق وظروف العصر. وأخيراً، فقد جاء هذا الخطاب؛ إما بدافع الخوف من بطش السلطة، وإما طمعاً فى كسب ثقتها ورضائها، بما يتبع ذلك من مكاسب أدبية ومادية، وهى أمور كلها نبعت من مفهوم السياسة كما رآها الشعرانى.



لقد عرضنا فيما سبق للخطاب السياسى للشعرانى تجاه رموز السلطة فى مصر إبان العصر العثمانى فى شقيه المتعالى وغير المتعالى، وأوضحنا أهدافه ومضمونه وأدواته. بيد أننا لاحظنا أن كل ذلك إنما دار فى الإطار النظرى، بأكثر مما دار فى الإطار العملى والواقعى. ومن ثم يصبح من المفيد متابعة خطاب الشعرانى فى بعض تطبيقاته العملية لاختبار مدى صدقه، وكذا لاختبار مدى صحة أو خطأ ما ذهبنا إليه من آراء. وهنا نجد أنفسنا أمام شبكة واسعة من العلاقات، التى أقامها الشيخ مع كل رموز السلطة آنذاك فى فترات مختلفة، وتنجت عنها الكثير من الاستفادة المتبادلة بين الطرفين، وكذا نتج عنها الكثير من الآراء والمبادئ التى نادى بها الشيخ أو أخذ بها، ولسوف نبدأ بعلاقته بالباشاوات.

أما علاقة الشعراني بالباشوات، فمن الواضح أنها بدأت منذ فترة مبكرة من العصر العثماني، وإن لم تقو وتتوطد إلا بعد فترة، ومع باشاوات مُحددين. فهو يتحدث عن شفاعاته المقبولة عند خاير بك - «ملك الأمراء» وأول حاكم على مصر من لدن الدولة العثمانية - في إطار يُشير إلى علاقة عادية به (٩٢) على الرغم من أن خاير بك قطع بد الشيخ تقى الدين الأشموني «ظُلماً» في قضية لم يفصح الشعراني عنها (٩٣). وفي حين لا نجد يتحدث عن علاقات مباشرة له مع مصطفى باشا - ثاني حكام مصر العثمانيين - فإن علاقته مع من جاء بعده - وهو أحمد باشا المعروف «بالخائن» كانت سيئة. فقد عُوِّق الشعراني بين يديه وسُجِّن، بل وتعرض للقتل «التوسيط». وكان السبب في ذلك ما بلغ الباشا من إيواء الشعراني لأحد الأمراء المناوئين له في عصيانه علي الدولة العثمانية، وهو الأمير محيي الدين بن إصبع (٩٤).

وبعد أحمد باشا مباشرة نجد أن الشعراني له علاقات طيبة مع جوزلج قاسم باشا (حكم حوالي عشرة أشهر في سنة ٩٣١هـ) وسليمان باشا الخادم (حكم لمدتين الأولى من ٩٣١-٩٤١هـ / ١٥٢٥-١٥٣٥م، والثانية من ٩٤٣-٩٤٥هـ / ١٥٣٦-١٥٣٨م)، وكلاهما كان من أكثر الباشوات محبة للشعراني (٩٥). أما في عهد خسرو باشا (حكم من شعبان ٩٤١ - جمادى الثاني ٩٤٣هـ / فبراير ١٥٣٥ - نوفمبر ١٥٣٦م) فما نعرفه في عهده أنه أرسل للشعراني «مالاً كثيراً» مع أحد التابعين له، لكن المجاورين بالزاوية والشعراني لم يُغيروا القاصد أي اهتمام (٩٦). أما داود باشا (٩٤٥-٩٥٦هـ / ١٥٣٨-١٥٤٩م) فكان أيضاً من المُحِبِّين للشعراني (٩٧). ثم على باشا الوزير (٩٥٦-٩٦١هـ / ١٥٤٩-١٥٥٣م) والذي كانت للشعراني معه علاقة مُتميزة، ثم على باشا الصوفي (٩٧١-٩٧٣هـ / ١٥٦٤-١٥٦٦م) والذي تُوفى الشعراني في عصره فكان على رأس من حضروا الصلاة عليه ودفنه (٩٨). وعلى أية حال، ووفقاً لما ذكره المليجي، وعلى الرغم من أن المليجي يتحدث عن أن «ما من أحد من نواب مصر إلا وقد أرسل إليه المال الكثير، فتارة يرده الشيخ.. وتارة يبذره» (٩٩).

صفوة القول أن الشعرانى، وعلى الرغم من ظروف التطورات السياسية المتقلبة فى مصر، ورغم انشغالات الباشوات الكبيرة بإعادة ترتيب الكثير من أمور البلاد فى السنوات الأولى من الوجود العثمانى فى مصر^(١٠٠) ورغم جهود منافسيه ونشاطهم المستمر ضده^(١٠١).. رغم ذلك، استطاع أن يتقرب من معظم هؤلاء الباشاوات وأن يكسب ودهم. وتعتبر علاقته مع على باشا هى أهم تلك النماذج على الإطلاق، ولذلك فمن الممكن أخذها كدراسة حالة جيدة.

جاء على باشا إلى مصر فى فترة من فترات استقرار الحكم العثمانى بمصر، كما أن فترة حكمه زادت على الأربع سنوات. ومن ثم كانت الفرصة متاحة أمامه إلى حد كبير لإقامة علاقات وطيدة ببعض المصريين والصوفية خاصة، لاسيما وأنه عُرِف عنه أنه «كان حاكماً عادلاً، صالحاً، مُحباً للفقراء والعلماء، مُحسناً لهم»^(١٠٢). ولقد كان الشعرانى أحد أهم الشخصيات المصرية التى ارتبطت بالباشا معها بعلاقات احترام وود واستفادة متبادلة. وفى إطار هذه الأمور جاء خطاب الشعرانى إليه.

ففى إطار حديثه عن «شفاعاته» لدى على باشا يذكر الشعرانى الكثير من الحالات ذات الدلالات المهمة لدينا. فمن ذلك «شفاعته» فى الشيخ محمد العبادى، الذى كان الباشا قد قرر نفيه من مصر، فشرع فى بيع أمتعته وممتلكاته، بعد أن فشلت كل محاولات العلماء والمتصوفة لإثناء الباشا عن قراره. بيد أن الشعرانى ذهب إلى القلعة والتقى مع الباشا، ونجح فى مهمة العفو عن الشيخ العبادى. وكان مما قاله له «جئنا نشفع فى محمد العبادى. فإن كان يستحق أن نشفع فيه، فشفعونا فيه. وإن كان لم يستحق، فالفقراء معكم عليه حتى يتأدب. فإننا لأنوالى من خرج عن طاعة وليأمرنا». وعندما وافق الباشا على طلب الشيخ، كان مما قاله له «حلمكم يسع ألفاً من أمثال العبادى»^(١٠٣).

إن التمعن فى الحادثة السابقة، يوضح لنا عدة أمور. فالشعرانى فى الواقع لا يرفض الذهاب إلى الباشا ومقابلته بعكس مقولاته النظرية التى تمنع ذلك أو تجعله من «المكروهات». ومن الواضح أن كيفية استقبال الباشا للشيخ وقبوله لشفاعته، يعكسان لقاءات وزيارات أخرى سابقة. أما أسلوب عرض الشيخ لطلبه فإنها تعكس «سياسة الشعرانى» التى تحدثنا عنها من قبل. فهو هنا - وفى خطابه المباشر للباشا - يعرض طلبه

بنوع من الرجاء والذكاء، ولم ينس أن يؤكد للحاكم - قبل كل شيء - طاعته له فيما يتخذه من قرارات، وأنه ومن معه لا يؤيدون أى شخص فى فعل أى شيء يعارض أولى الأمر من الحكام. وقضية الطاعة هنا تؤكد ما قلناه من قبل بأن هذا المبدأ التزم به الشيخ طوال حياته. وأخيراً، فالخطاب هنا غير متعال بالمرّة، وهذا يتفق وكون الشعرانى يتحدث عن واقعة محددة وشخص محدد.

المثال الثانى نجده فى قيام الشعرانى بالتشفع فى أحد «المباشرين» والذى كان على باشا قد عزم على قتله، وفشل العلماء فى تخفيف العقوبة عنه. وأمام ذلك لجأ العلماء وغيرهم للشعرانى، الذى وافق على القيام بالمهمة، ونجح مرة أخرى، بل وحصل على المزيد من احترام الباشا. وحسب قوله «فأكرمنى، وأجلسنى على كرسى بينى وبينه نحو زراع، وقبل شفاعتى، وقال لى: لا تكلف خاطرك قط إلى طلوع القلعة، وأرسل لنا ورقة فقط» (١٠٤).

إننا هنا أمام نموذج آخر له دلالات عديدة. فمن شفّع فيه الشيخ هذه المرة لم يكن شيخاً مثله، وإنما كان أحد «المباشرين» الذين طالما تحدث الشعرانى عن كرهه ومقتنه لهم!! والشيخ الشعرانى يعترف بأنه ذهب إلى القلعة لأكثر من مرة. وربما لهذا السبب طلب منه الباشا أن يستريح من ذلك، ويكتفى بإرسال رسالة يكتب فيها ما يريد. وهذا كله أيضاً لا يتفق ودعوة الشيخ المثالية لعدم التردد على الحكام، بل الحاكم هنا هو الذى يطلب منه عدم الإكثار من التردد احتراماً له. أما الخطاب المتعالى هنا فلا نجده من الشيخ تجاه الباشا، بل تجاه منافسيه ومعاصريه. وأخيراً فالشيخ يبدو حريصاً على الإحتفاظ بعلاقته الوطيدة بالباشا، وعلى عدم الإضرار به أيضاً.

فأمام الصلة الوطيدة بين الشيخ والباشا، وكثرة تردد الأول على الثانى لقضاء المصالح.. ثارت ثائرة المنافسين، ربما لتفرده بالمكانة لدى الباشا، ومن ثم زيادة مكانته عند المصريين، وربما لأن بعض شفاعاته قد تعارضت مع مصالح أخرى لهم. وعلى أية حال فقد كتبوا شكوى لعلى باشا نفسه ضد الشعرانى، وصفوه فيها «بأنه نصاب، وشیطان» ثم حذروا الباشا من تقريبه.. «فإياكم أن تقرّبوه منكم». لكن الباشا رفض الأخذ بما فى تلك الشكوى «الكيدية» وقال: «أنا لم أرجع فى هذا الرجل إلى قول أحد. إنما رجعت إلى قلبى. فأنى أعلم أن للمشايخ أعداء، وللعلماء أعداء، وللأمراء أعداء، وللباشا أعداء» (١٠٥).

وإذا كان لنا أن نُخمن خوف الشعراني مما حدث بسبب الأضرار التي يُمكن أن تحدث لشخصه ومكانته، فإن ما كتبه كان خلاف ذلك «أول ما بلغني ذلك، بادرت بالشكر، وأخذت ذلك من باب المنّة والفضل من الله تعالى». والطريف هنا أن هذا الرأي للشيخ لم ينبع من أن ذلك الأمر سيُحقق له ما يريده من البعد عن الباشا - وتلك هي مقولته المثالية - بل كان السبب في ذلك هو خوفه على الباشا من غضب السلطان، ثم خوفه هو نفسه من أن تسوء علاقته بالباشا أو تنقطع. وعلى حد قوله: «فإن اعتقاد الباشا فيّ الصلاح أكثر ضرراً من إنكاره عليّ. وذلك لأنه إذا بلغ عمال السلطان وأصحاب الجرائم شدة اعتقاد الباشا فيّ، صار كل من حبس أو عُوقب يترامي عليّ، فلا يسعني إلا أن أشفع عنده فيه. ولا يقدر الباشا يخالف قانون السلطان في طريق جمع أمواله. فأصير أنا وهو في حرب عظيم. وآخر الأمر أفارقه، ويصير يُنكر عليّ» (١٠٦).

على أية حال، فأمام فشل مُنافسي الشعراني في القاهرة، فإنهم ذهبوا بشكواهم إلى استانبول. بيد أنهم فشلوا في الإيقاع به هناك أيضاً. وهنا نجد خطاب الشيخ وقد شهد تحولاً مُهماً في مفرداته. لقد كان من رأيه في رده على مناصبيه «كيف تحسدوني على إقبال جُندي عليّ ومُجالستي له، ولا تحسدوني على مجالسة الله عز وجل ومجالسة رسوله (ص) في أورادى نحو خمسين سنة» (١٠٧).

لقد تحدث الشيخ عن علي باشا باعتباره «جُندياً» فقط، وهنا نعر على قدر من التعالي في الخطاب. على أن لنا ملاحظة، وهي أن ذلك إنما جاء في إطار الخطاب المثالي، ومن خلال مقارنة محسومة النتائج بين مُجالسة الجُندي (الباشا) ومجالسة الله سبحانه وتعالى والرسول (ص)؛ كما أن هذه العبارة قد عُرِفَت وانتشرت بعد عزل علي باشا من حكم مصر. وأخيراً، فالشيخ لا ينفى عن نفسه زيارته للباشا وقربه منه، بل هو يدخل لذلك في ضراع مع مناصبيه بخلاف ما أعلنه كثيراً. ولذلك نجد يقول في ذلك «فترى أحدهم يكاد يتميز من الغيظ إذا رأى الأمراء والأكابر عكفوا على أحد من أقرانه بالاعتقاد والمحبة» (١٠٨).

لقد استفاد الشعراني كثيراً في إطار علاقته بالباشا وخطابه إليه. وبالإضافة إلى نجاحه في قضاء الكثير من الأمور للناس، وهو ما يمكن تسميته بـ «الإفادة العامة» (١٠٩) كانت للشيخ استفادته الخاصة، والتي تنوعت كثيراً. فقد زاره علي باشا في زاويته (١١٠) ورفع

من شأنه بين أقرانه من المتصوفة خاصة والمصريين عامة. ولقد كان ذلك من الأمور المهمة للغاية آنذاك، ولم تزل. كيف لا والشيخ نفسه كان على وعى تام بأن احترام الباشا للصوفى، يؤدي إلى تعظيم الناس له وإقبالهم عليه على اختلاف مراتبهم الوظيفية وطبقاتهم^(١١١). بالإضافة إلى تلك الاستفادة «الأدبية» استفاد الشيخ «مادياً» من علاقته بالباشا، ويكفى أنه ضمن لزوايته بقاء أوقافها ورزقها دون مساس بها، فى وقت زاد فيه الإهتمام بالتفتيش على صحة الأوقاف والرزق.

ففى حديثه عما وقع من تفتيش على الرزق فى عهد على باشا نجده يقول: «ولما وقع التفتيش فى مكاتب الرزق، خرج بعض جهات الزاوية إقطاعاً للسلطان. فأشغلت الفقراء بالقرآن. فقرأوا نحو ثلاثمائة ختمة، وأهدوا ذلك لرسول الله (ص) ثم لأصحاب النبوة.. وللسلطان نصر الله به الإسلام والمسلمين. فأخرج عنهم الباشا على، ولم يقع ذلك لأحد فى مصر غيرنا». ثم يتحدث أيضاً عن أنه أرسل رسالة إلى الباشا بخصوص هذا الأمر^(١١٢).

من الواضح هنا أن هناك «شبهة» ما كانت موجودة فى الرزق المرصدة على الزاوية، وإلا لما كان بعضها قد استُبعد «خرج» بسبب التفتيش^(١١٣). ومن الواضح حرص الشعرائى على عدم خروج تلك الرزق وخوفه من ذلك، وإلا لما كان قد أمر المريدين بقراءة القرآن والدعاء، ولما كان قد أرسل للباشا بخصوص هذا الأمر. وأخيراً من الواضح سعادة الشيخ بما حدث من إستعادة زاويته للرزق، وإلا لما كان قد تباهى بالقول: «ولم يقع ذلك لأحد فى مصر غيرنا»، ولما كان المريدون قد فرحوا بذلك أيضاً. إن ما سبق هو ما يمكن الخروج به من الإمعان فى قراءة ما أورده الشيخ عن هذه القضية فى إطار الخطاب الواقعى وغير المتعالى.

على أن الشيخ يعود بعد ذلك مُتحدثاً عن عدم فرحه بإرجاع الباشا لكل رزق الزاوية. وهو يُبرر ذلك بالقول: «لعلمى بأن الباشا لولا سمع بى أنتى صالح، لما أعطانى ذراعاً من أرض، بعد أن طلع ذلك للسلطان بقريته». لقد قال الشيخ ذلك رغم ما سبق أن قاله عن حرصه على أموال السلطان، وحرصه على عدم الإضرار بالباشا فى علاقته بالسلطان إذا ما ضيَّع أمواله، بل وعلى حرصه هو شخصياً على علاقته بالباشا، وعن عدم أكله إلا من «الحلال»^{١١}. ثم هو يُعيد الفضل كله إلى «أصحاب النبوة» رغم أنه كتب من قبل للباشا فى هذا الأمر^{١١٤}. إتنا هنا مرة أخرى أمام خطاب مثالى تفوه به الشيخ،

بعد أن انتهت المشكلة لصالحه، بل وبعد أن عُرِلَ على باشا نفسه، وذلك من أجل التفاخر أمام معاصريه. وهذا الخطاب يختلف تماماً عن الخطاب الواقعى السابق، الذى صدر عن الشيخ وقت الضرورة والحاجة. نحن إذن أمام خطاب متناقض لدى الشيخ. من ناحية أخرى، لقد تحدثنا من قبل عن دعوة الشيخ للتقليل من زيارة الحكام، ورأينا أنه لم يقل بالمنع. ومع الباشاوات نجد ما يؤكد ذلك. فقد زار على باشا أثناء مرضه سنة ٩٦٠ هـ وإن كان قد حاول عرض قضية تلك الزيارة على معاصريه فى إطار مختلف. فهو يتحدث عن ذهابه «بعد حصول سبب مقتض». أما ذلك السبب - حسبما ذكر - فهو أن أحد مريديه قد أبلغ الباشا بأن الشيخ سيزوره فى اليوم التالى، فانتظر الباشا الزيارة. وهكذا يُصور الشيخ نفسه وكأنه وُضِعَ أمام «الأمر الواقع»!! «.. فخشيت أن يترتب على ظهور كذب هذا الرجل على الباشا من الضرر له أكثر مما يترتب عليه من نفعه بتأديبى له عن الكذب بعدم طلوعى لزيارة ذلك الباشا»^(١٥). والواقع أن المراء لیتساءل: هل كانت تلك الزيارة حقاً مأزقاً وجد الشعرانى نفسه فيه؟ وهل كذب الرجل حقاً - وهو أحد مريدى الشعرانى - فيما نقله للباشا؟.

وأحسب أننا لا نبالغ إذا قلنا بأن زيارة الشيخ للباشا كانت حدثاً مهماً للغاية فى الزاوية آنذاك. ومن ثم فإن ما نقله هذا المريد إنما تم بعد عزم الشعرانى نفسه القيام بالزيارة وإعداد عدته لذلك، وتسامع المريدين فى الزاوية - وربما خارجها - بالأمر. ومن ثم فمن الممكن القول أن المريد لم يكذب فيما نقل، بل ربما ذهب لأخذ الإذن من الباشا أو على الأقل إعلامه بها، ويعلم الشعرانى نفسه.

وأما كونها مأزقاً وجد الشيخ نفسه فيه، فالأمر يبدو لنا بخلاف ذلك. فالشيخ لم يحرم زيارة الحكام أثناء مرضهم، بل لقد مرض لمرض على باشا، فكيف يتأفف من زيارته ١٩. بيد أن هناك أمراً ما لم يُصرح به الشيخ عن علاقته بالباشا آنذاك، ونستطيع أن نربطه بقضية تلك الزيارة. لقد تمت الزيارة فى أعقاب «موقف سياسى» اتخذته الشعرانى فى سنة ٩٥٩ هـ وكان هذا الموقف - على ما يبدو - غير مُريح للباشا. فقد قام «ناظر نظار الأوقاف» بإبطال نُظَّار المساجد كلها عن العمل. وهنا إنقسم رأى «أهل مصر» حول ما فعله، فمنهم من أيده، ومنهم من عارضه. ولقد حاول كل فريق إقناع الشعرانى بموقفه، استجلاً لتأييده، وكان أن زار «ناظر النظار» الشعرانى ربما لطلب تأييده له. لكن على باشا كان مع الفريق المتأوىء لما فعله ناظر النظار، ومن ثم أغضبه موقف الشعرانى، ذلك

الموقف الذى نقله المنافسين «بعض الحسدة» للباشا، حيث ذكروا له أخبار تلك الزيارة وإكرام الشعرانى للنظر. وعلى الرغم مما ذكره الشيخ من أن الباشا قد «زجر هذا الحاسد، ولم يصغ إلى قوله» فإنه يذكر أيضاً مسارعة لكتابة رسالة «ورقة» للباشا، وكان مما جاء فيها: «.. أنا الذى طلبت الاجتماع بناظر النظر، لأعلمه طريق الأدب معكم، وأخبره بوجوب طاعتكم، وتحريم مخالفتكم». فالشيخ هنا يتحدث عن عمله لصالح الباشا، ويتبرأ من أى موقف معارض نسب إليه. وعلى الرغم من قبول الباشا لعذر الشعرانى «فرضى منى بذلك، وقال: ذلك هو ظنى بالفقراء».. فإن من الواضح أن الشيخ نفسه لم يطمئن لرد الباشا، ولعل إرساله برسالة وعدم ذهابه شخصياً ليدل على بعض القلق أو الخوف. على أية حال فقد كان مرض الباشا فرصة لتأكيد الشعرانى لطاعته من جديد، فمرض لمرضه. وكان من الطبيعى أن يزوره بعد ذلك للإطمئنان على صحته، وكذا ربما كانت فرصة انتهازها أيضاً للإطمئنان على حقيقة قبوله لعذره السابق. وما يؤكد ذلك هو قول الشعرانى: «فلما مرض وزرته فى القلعة، لم أر عنده شيئاً من تغيير الخاطر». وهذا يعنى أن الشيخ كان - حتى ذلك الوقت - لا يزال فى خشية من احتمال استمرار غضب الباشا منه. وخشية الشعرانى لا تعود لخوف من عقاب، وإنما للخوف من تغير مكاتته لدى الباشا وتأثير ذلك على قضائه للمصالح عنده «و خشيت أنه يترتب علي عدم زيارتى للباشا أيضاً، بعدما أظهره من رعاية مقامى، كراهته لى. فلا يصير يقبل لى شفاعته فى مظلوم». وهكذا يبدو لنا مرة أخرى أن خطاب الشيخ للباشا فى فترة حكمه، اختلف عن خطابه عنه بعد عزله، وأن الشيخ رغم إقدامه على فعل بعض الأمور فإنه عاد ليتبرأ منها أمام الناس، وخاصة المتصوفة والفقهاء. وما بين هذا وذاك كان خطابه متعالياً ومثالياً مرة، ومرة أخرى كان واقعياً وغير متعال.

وفى ضوء ماسبق كله يمكننا أن نفسر تعالى الشعرانى فى خطابه لعلى باشا عند رحيله من مصر. لقد ذهب الشيخ لوداع الباشا، وحسبما يذكر بنفسه «.. تلقانى من خارج الخيمة، وعضدنى من تحت إبطى، وأجلسنى على فراشه، وجلس هو دونى». وهنا يتضح مدى إكرام الباشا للشيخ، وهو أمر - رغم أن الراوى هو الشعرانى نفسه - نراه طبيعياً، أمام احترام الباشا المعزول له واعتقاده فيه التقوى والصلاح، ناهيك عن مرض الشعرانى آنذاك. ولما كان الباشا يعلم بقيام الشيخ بقضاء حاجات الناس عنده فقد قال له: «مهما يكن لكم من الجوائح، فأرسلوا لنا بها ورقة اصطنبول نقضها لكم، فإننا هناك لأهل مصر

أحسن من إقامتنا عندهم، لقربنا هناك من السلطان». وهنا نجد أن العرض يتصل بحاجات المصريين، لا حاجات المتصوفة فقط. بيد أن إجابة الشعرانى كانت متعالية، حيث أجابه بالقول: «ليس للفقراء بحمد الله تعالى عند الولاية حاجة، ولكن إن كان لكم أنتم حاجة فأعلمونا بها نسأل الله تعالى لكم فيها».

لقد كانت إجابة الشعرانى هنا قاصرة على المتصوفة ولا تشمل «أهل مصر» كلهم. ومن ناحية أخرى فإن تعالى خطاب الشعرانى أمام الباشا، لا يمكن تفسيره إلا من خلال فلسفته السياسية - التى تحدثنا عنها من قبل - والقائلة بضرورة التقليل من «تعظيم» الحاكم بعد عزله وخلعه الخلعة التى ألبسها الله له من قبل. لقد طبق الشيخ سياسته هنا تماماً على «على باشا» المعزول آنذاك من حكم مصر، كما أنه - وكعادته - قلب الحديث من الإطار «الدنيوى» الواقعى الذى يمكن النقاش فيه، إلى إطار دنى مثالى. لقد عرض الباشا على الشيخ خدماته التى يستطيع القيام بها فى استانبول، لكن الشيخ تحدث عن قدرته هو عند الله.

لقد كانت تلك هى المرة الأولى والأخيرة، التى يتحدث فيها الشيخ بهذا الخطاب أمام الباشا المعزول، والذى يبدو أنه دهش من إجابة الشيخ «فأطرق ملياً، ثم قال: أستغفر الله. أنتم تعلقتم بالحق، ونحن تعلقنا ببعض عباده؛ فكان الصواب معكم لأن الحق تعالى بيده ملكوت كل شىء». وهنا لانغفل الربط بين إجابة الباشا هذه، وبين أنه كان «صالحاً، ومحباً للعلماء والفقراء، محسناً لهم»؛ أى أنه كان متصوفاً - فى الغالب - هو الآخر. ورغم ذلك، فإن الشعرانى اتخذ من الموقف فرصة للقول بقدر أكبر من تعالى: «فكان فى إعلامى له بأن الفقراء محتاجون إلى الله تبارك وتعالى لا إلى خلقه، وأنهم يشفعون فى غيرهم من الملوك، والملوك لا تشفع فيهم؛ بيان مقام الفقراء وتعليم الباشا الأدب معهم» (١١٦).

ولا يستطيع المرء فى النهاية إلا أن يتساءل: أين ذلك الخطاب من خطابه السابق، إبان وجود الباشا فى الحكم؟. وأين ذلك من حديث الشعرانى الطويل عن ضرورة احترام المتصوفة للحكام أدباً مع الله، وحتى يقوموا بقبول الشفاعات لديهم؟. وأين ذلك من حديث الشيخ عن حفظه لأسرار من صحبه من الحكام أو قربه أو شاوره؟. بل وأين ذلك من قيام الشعرانى - ووفق قوله نفسه - بالدعاء لأى باشا جديد منذ أن تطلأ أقدامه أرض مصر؟ (١١٧).

صفوة القول، إن خطاب الشيخ تجاه علي باشا - كنموذج من نماذج خطابه للباشاوات الآخرين - كان في الأصل خطاباً متواضعاً وغير متعال بالمرّة، مُطيعاً دائماً في كل الأمور، وينطبق عليه تماماً صفات خطاب المحاباة وعدم التعالي الذي عرضنا له إبان تصنيفنا لخطابه العام تجاه رموز السلطة في العصر العثماني. أما خطاب التعالي عنده فإنه كان استثناء نادراً، وارتبط بظروف وأهداف مختلفة، وإن لم يخرج تلك الظروف والأهداف الخاصة بفلسفة الشرعاني السياسية في مخاطبة الحكام بعد عزلهم. لقد إتخذ خطاب الشيخ منحى جديداً بعد عزل الباشا فقط، ربما لأن هناك باشا جديد كان على الشرعاني أن يتوجه إليه بخطابه غير المتعالى ١١.



فإذا ما انتقلنا لمحاولة اختبار حقيقة خطاب الشرعاني لرموز السلطة «لواة الأمور» من غير الباشاوات (١١٨) .. وجدناه خطاباً متبايناً في مضمونه وأهدافه ووسائله وأسبابه، وفقاً لطبيعة المناصب أو الوظائف، ووفقاً أيضاً لمدى اعتقاد هؤلاء الولاية في صلاح الشيخ أو عدم اعتقادهم.

لقد ارتبط الشرعاني بعلاقات وطيدة مع العديد من تولوا منصب الدفتردارية (١١٩) وكان منهم أحمد الدفتردار، ومحمد الدفتردار، وأبو يزيد الدفتردار. والواقع أن الشيخ يتحدث عنهم جميعاً بخطاب مُعتدل وموقر لهم، وإن كان الأمر لا يخلو من دلالة. فأحمد الدفتردار عرض في بداية الأمر الأموال على الشرعاني، فرفضها في الجهر والخفاء. وهنا تأكد الدفتردار من ورع الشيخ وصدقه، وعلى حد قوله: «فاعتقدني غاية الإعتقاد» (١٢٠). أما محمد الدفتردار، فقد كان في البداية لا يعرف الشرعاني، إلى أن رأى «روية منامية» كان الشيخ فيها هو «صاحب مصر» - هكذا - وبعدها استمر مُعتقداً فيه حتى مات (١٢١). وأما أبو يزيد الدفتردار، فقد كان هو الآخر من مُعتقدي الشرعاني (١٢٢). وفي كل الأحوال فإن هؤلاء جميعاً زاروا الشيخ كثيراً في زاويته، وتناولوا الطعام فيها، وقضوا الكثير من المصالح للشيخ، وأثنوا عليه في مجالسهم، ورفعوا من قدره بين الناس، فاستحقوا دعاءه ورضاه (١٢٣).

وبناء على ما سبق، فإن كل هؤلاء الدفتردارات - بالإضافة إلى أنهم كانوا كبار رجال السلطة فى مصر - كانوا أيضاً من أتباع الشمرانى فى الطريق الصوفى. ومن ثم فخطابه إليهم لم يكن خطاباً سياسياً مجرداً من تأثير تلك العلاقات الصوفية و الوظيفة. لقد كان خطابه إليهم متعالياً باعتبارهم من معتقديه، وفى الوقت نفسه كان غير متعال باعتبارهم من كبار ولاة الأمور الذين لا يظلمون الناس، ومن ثم يجب احترامهم وفقاً لما ذكره من عهود ومبادئ.

أما قضاة العسكر (١٢٤) فكانوا ممن ارتبط الشيخ بهم بعلاقات طيبة أيضاً، وقضى عندهم الكثير من المصالح، وهو يضرب فى ذلك العديد من الأمثلة. ولقد كان هؤلاء ممن تحدث عن تفضيله التقليل من مجالستهم، وذلك «خوفاً من الإخلال بواجب حقهم، لا لعلة أخرى». ولقد فرح الشيخ بزياراتهم له، ولم يعتبرهم من «الظلمة» بل امتدح سيرتهم وسلوكهم المتواضع معه. ومن ثم فقد كان خطابه إليهم غير متعال، اللهم إلا باعتباره إياهم فقط أقل درجة من الصوفية فى القرب إلى الله (١٢٥).

أما قضاة الشرع - وهم من المصريين غالباً بطبيعة الحال - فقد اختلف خطابه إليهم إلى حد ما، وزادت مساحة التعالى فيه عما كان عليه خطابه للدفتردارات وقضاة العسكر. لقد قلنا من قبل أنه عندما هاجم القضاة، فإنه فعل ذلك فى حذر، ولجأ إلى التعميم، ثم عاد ليعلن احترامه لهم. وهنا سنجد الأمر لا يخرج عن هذه الأمور، إلا فى إطار التفصيلات. لقد كان الشيخ يعتبر أن من فضل الله عليه أنه لم يجعله قاضياً ولا شاهداً. أما العلة عنده فهي «لخفاء غالب القضايا على الناس من الحكام. فرما حكم ببينة زور، وكان عليه اللوم فى عدم التفتيش على أحوال الشهود والمزكين: إما حياةً طبيعياً، وإما رقة دين منه. وباب القضاء والحكم بين الناس بالشرعية - فضلاً عن السياسة - من أخطر الأمور» (١٢٦).

فمن الواضح هنا أن العمل بالقضاء هو عمل صعب للغاية وربما «مذموم» لدى الشيخ من حيث المبدأ، وبسبب تلك الصعوبة فإن إمكانية الخطأ فى ممارسته واردة، ناهيك عن إمكانية تدخل السياسة فيه أحياناً. ولذلك فالشيخ لا يقدر فى كل الذين قدّر لهم

العمل فى هذا المجال، ولا يمدح أيضاً.. إن خطابه تجاههم بين بين. ومن ثم فمن يحكم منهم باطلاً، فإنما يفعل ذلك؛ إما لعدم معرفته ببواطن الأمور، وإما لقلة الدين عنده. وأحسب أن هذه الأحكام تعكس خطاباً حراً ومتعالياً، وإن كان مثالياً. فهل كان ذلك يتفق وطبيعة علاقته بالقضاة، وحقيقة الأوضاع القائمة آنذاك؟. يُمكننا العثور على الإجابة من جديد عند الشرعائى.

إن الشيخ يعود فى موضع آخر ليقول بأنه عن يقيمون «الأعذار الشرعية» للقضاة فى أحكامهم «ولا أحط قط على قاضى، إلا إذا لم أجد له محملاً صحيحاً فى الشرع». ثم يؤيد ذلك بما حكاه له أحد القضاة «الصادقين» من أنه «كثيراً ما يُريد أن يفعل مع الأخصام الأمور الشرعية على التمام، فيقوم له عدة موانع تمنعه عن ذلك» (١٢٧).

إن الإقتباس السابق يوضح لنا بعض الأمور. فالشرعائى لديه علاقات وطيدة مع بعض القضاة، وهو ما نستطيع العثور على أكثر من مثال يؤكدده. فقد جمعته علاقة صداقة بـ «شمس الدين بن محاسن ز قاضى الإسكندرية الذى كان مُعتقداً فيه، وأوصى له بثلاث تركته [وكانت أربعة آلاف دينار] ولكن الشرعائى رفضها. وهناك «رضى الدين» قاضى قليوب، الذى تزح معه مرحاض الزاوية فى يوم من الأيام !!. و«عبد القادر» الذى أهداه «ثوباً بعلبكياً» فأوصى بأن يُدفن فيه لاعتقاده فى صاحبه؛ أى الشرعائى. و«عز الدين» قاضى شبين الكوم، الذى كان للشيخ الفضل فى تعليم والده - القاضى أيضاً - كيفية الأخذ بالأمور الوسط فى العبادات، ومن ثم فقد شبَّ إبنه مُعتقداً فى الشرعائى. و«نور الدين الأشمونى» الذى يبدو أن صداقته بالشيخ قد تحولت إلى اعتقاد (١٢٨). و«أبى البقاء بن جبيلات» الذى صحبه الشرعائى لحوالى خمسين سنة وشهد له بأنه كان من الصالحين، خاصة وأنه كان زاهداً فى القضاء وتركه لأكثر من مرة، لكنه عاد أمام إلحاح الناس عليه الذين وجدوا أن وجوده فى منصبه بمثابة رحمة لهم فى مواجهة السلطة «فإن بيت الوالى قطعة من جهنم» (١٢٩). وكل ما سبق يفيد أن الشيخ قد جمعته بالعديد من القضاة علاقات صداقة، بل وكان الكثير منهم من مُعتقديه. ومن ثم كان عليه أن يُخفف من تشدده فى أحكامه على القضاء والقضاة، وألا يستمر دائماً فى خطابه المثالى والمتعالى.

والإقتباس السابق يُوضح لنا أيضاً أن بعض هؤلاء القضاة كانوا يُريدون تطبيق «الأمور الشرعية» فى قضائهم، لكن الموانع كانت تمنعهم. والشيخ هنا لا يتحدث عن طبيعة تلك الموانع بوضوح. فإذا أخذنا بما قاله من قبل عن شهود الزور، وعدم وضوح الأدلة المادية التى يُصدر القاضى حكمه بناء عليها.. وجدنا أن الشرعائى يُحمّل المجتمع جزءاً من التبعة. وإذا أخذنا بحديثه عن «تطبيق القانون (اليسق)» وجدناه يُعيد بعض التبعة إلى السلطة (١٣٠).

بيد أن هناك أموراً أخرى لم يتحدث عنها الشيخ بشكل مباشر. فهو يعود للقول «بأدبه» مع القضاة كلهم، صغارهم وكبارهم «ولا أقول ببطان أحكامهم فى العقود والوثائق كما يقع فيه بعضهم. بل أرى عقودهم وأنكحتهم صحيحة، أدياً مع أئمة الدين القائلين بصحتها، وأدياً مع السلطان الذى ولى أولئك الحكام». ثم يُتبع ذلك بالقول: «ولم أزل بحمد الله تبارك وتعالى على هذا الخلق من حيث كنت شاباً، خلاف ما أشاعه عنى بعض الحسدة من أنى أقول ببطان أحكامهم، لفسقهم بقبض فلوس القانون.. وما رأيت قط أحداً منهم وهو يأخذ رشوة، لكونى لم أقف على قاض قط إلى وقتى هذا. وإن كان ذلك يقع من بعضهم فلا يجوز لى تعميم الحكم» (١٣١).

إن الشيخ فيما سبق ينقد بشكل غير مباشر «القانون» و«الرشوة» باعتبارهما أمرين موجودين فى العصر العثمانى. أما أخذ القضاة «فلوس القانون» فإنه لا يُعلّق عليه باعتباره نظاماً سياسياً عثمانياً لا يستطيع القضاة التخلّى عنه، ولا يستطيع هو نقده. وأما أخذهم للرشاوى فإنه لا ينفيه، وإن كان لا يُحبذ تعميمه على كل القضاة. بل إنه يُخلّى طرفه تماماً لأنه لم يرق قط قاضياً يتناول رشوة. وفى كل الأحوال فمن الواجب احترام القضاة أدياً مع السلطان ومع أئمة الدين. ولقد استعان الشيخ هنا بقول الفقهاء: «لو ولى السلطان قاضياً فاسقاً، نفذ قضاؤه للضرورة.. ومن غلبت طاعته على معاصيه فهو عدل». ثم أعقب ذلك بالقول: «واعتقادنا بحمد الله تبارك وتعالى فى جميع من نعرفهم من قضاة مصر وشهودهم، أن طاعتهم غلبت على معاصيهم» (١٣٢).

صفوة القول أن عدم التعالى والإحترام هى سمات غلبت على خطاب الشرعائى الواقعى تجاه قضاة الشرع، بل والشهود. هذا وإن كان الإحترام هنا أقل مما كان تجاه الدفتردارات وقضاة العسكر. والواقع أننا نستطيع أن نُفسّر فلسفة خطابه إليهم من خلال عدة أمور. أولاً: أن قضاة الشرع هم من الفقهاء، الذين انتمى بعضهم للتصوف، أو كانوا

أتباعاً للشعراني، لكنهم في الوقت نفسه كانوا من أصحاب السلطة. ولقد كان على الشيخ أن يُراعى هذه الثنائية. ثانياً: أن الكثير من قضاة الشرع كانوا من المصريين، بخلاف الدفتردارات وقضاة المسكر الذين كانوا دائماً من غير المصريين، وهو عامل لا يمكن التغلب عليه من شأنه. ففرق كبير بين علاقة الشيخ وخطابه إلى مصريين مثله، وبين علاقته وخطابه لغير المصريين، لاسيما الأتراك. ثالثاً: وأخيراً فإن قضاة الشرع رغم كون سلطتهم تنبع في الأساس من الدين، إلا أنهم يسيرون في النهاية حسب سياسة الدولة العثمانية في مصر وينفذون بعض بنود القانون العثماني وأوامر السلطان. ومن ثم فإمكانية نقد الشيخ لهم وتعاليه عليهم كانت محدودة في النهاية بعدم قدرته على نقد سياسة السلطان والقانون وأئمة الدين، بل و سياسة الدولة أحياناً.

أما خطابه لولاة الأمور من المماليك فقد كان أيضاً متناقضاً في كثير من جوانبه النظرية عن جوانبه العملية. فعلى الرغم من كثرة استخدامه لمصطلح «الظلمة» تجاههم، ومناذاته بالبعد عنهم، وحديثه عن عدم حاجته إليهم في أمور الدنيا.. فإن حقيقة علاقة الشيخ بهؤلاء توضح الكثير من الأمور بخلاف ذلك.

فالشيخ يتحدث عن علاقات عديدة مع هؤلاء، مثل علاقته مع الأمير محي الدين ابن أبي أصيبغ الذي دعا له «بالخلاص من سجن السلطان» بل وتعرض للقتل بسببه من أحمد باشا «السلطان أحمد» (١٣٣). وهناك أيضاً علاقته بالأمير خضر «الكاشف بالشرقية» والذي كان أحد أهم معتقدي الشيخ (١٣٤) والأمير جاثم الحمزاوي الذي ربطته بالشيخ علاقة قوية أيضاً، وكان من المعتقدين بكراماته، حتى أنه أخذ منه «كتاباً.. وطواه ووضع في رأسه» وذلك عند ذهابه إلى استانبول مع إبراهيم باشا سنة ٩٣١هـ / ١٥٢٥ م كنوع من «البركة» (١٣٥). وهناك الأمير يوسف بن أبي أصيبغ الذي أهدى للشيخ الكثير من «ملبوس السلطان الغوري» (١٣٦). والأمير إسكندر الكاشف بالغربية الذي جمعته بالشيخ أيضاً علاقة صداقة قوية (١٣٧). والأمير حسن بك صنجق الذي ارتبط بالشعراني ارتباطاً كبيراً «حتى صار لا يقدر على فراقه لحظة واحدة، وضاعت مصالح رعيته بذلك» وعندما قام الشعراني بتوجيهه للاهتمام بالرعية، فإنه باع بعض ما يملك وتصدق به، ووقف جزءاً على وجوه الخير، واستبقى جزءاً لكى يبنى به مدفناً ومقاماً للشعراني، ثم اعتق أرقاءه، وجاء للشعراني ليُصبح من أتباعه المخلصين (١٣٨).

إن تأمل الأمثلة السابقة يجعلنا نلاحظ أمرين رئيسيين :-

الأمر الأول: أن تعدد تلك الأمثلة يعنى أن الشيخ قد ربطته بالكثير من الأمراء علاقات صداقة وود، أشار بنفسه إليها عندما تحدث عن كثرة زياراتهم له (١٣٩). ولعل هذا يوضح تماماً التناقض بين دعوته النظرية للإبتعاد عن الأمراء باعتبارهم «ظلمة»، وبين ممارساته الشخصية العملية. والواقع أن المرء ليتساءل: إذا افترضنا جدلاً صدق الشيخ فى دعوته للبعد عن الأمراء، فلمن إذن وجه نصائحه عن ضرورة اتباع «السياسة» فى صحبتهم؟ بل وكيف نُفسر ما قاله عن نفسه من «حسن سياسته» فى مصاحبة الأمراء؟ (١٤٠).

الأمر الثانى: أن هذه الأمثلة تُشير إلى استفادة الشيخ من الأمراء. فمنهم من هاداه، ومنهم من عرض عليه الأموال و«المساميح»، ومنهم من بنى له القبة و أصلح المدرسة، ومنهم من بنى له مدفنه. وإذا كان الشعرانى دائماً ما تحدث عن عدم حاجته إليهم وعدم قبوله شيئاً منهم، فإن واقع الأمور يُشير إلى ما يخالف ذلك تماماً. وأحسب أن ما قاله الرشيدى من أن الأمير خضر «بنى قبته وأصلح شأنه وشأن مدرسته» (١٤١).. ليعكس لنا العديد من الإستفادات التى عادت على الشعرانى من هذا الأمير وحده، رغم أن الشيخ نفسه لم يتحدث عن شئ من ذلك كله سواء مع الأمير خضر أو مع غيره!! (١٤٢). وإذا كانت تلك هى بعض ما تيسر لنا معرفته عن استفادة الشيخ الشخصية من الممالك، فإن الأمر - وكما تعرف أيضاً - قد امتد ليشمل استفادات أخرى منهم لصالح أبناء مجتمعه من المتصوفة والفقهاء وغيرهم، بل لقد قضى الشيخ الكثير من الأمور أو المصالح عند الممالك، بدون أن يرى منهم أحداً أو يجالسهم (١٤٣). والحقيقة أن الشيخ وإن كان دائم الإنكار لاستفادته من الأمراء الممالك وغيرهم، إلا أنه - وفى ذلك من تناقض خطابه النظرى والعملى ما فيه - نادى بدعوى مثيرة، واعترف بأنه أخذ بها. فهو يقول أن من خصاله الحميدة: «إنصافى لكل من سعى لى فى تحصيل رزقة، أو جوالى، أو أى شئ من أمور الدنيا. فأشركه معى فيها، ولو لم يسألنى هو فى ذلك، لاسيما إن كان سعيه ينصب على الناس، ووصفى لهم بأنى صالح. وهو من باب ظلم دون ظلم» (١٤٤).

إن هذه الدعوى تمثل خطاباً واقعياً عاماً من الشيخ لصالح الأمراء، وتعكس سياسته فى التعامل مع الحكام واستفادته منهم، واستفادتهم منه أيضاً. بل ويمكن القول بأن الصوفية - ومنهم الشعراني - قد أقاموا علاقات تعاون مشتركة للحصول على الأموال من الدولة ؛ الأمراء بما يملكونه من نفوذ سياسى، والمتصوفة بما يملكونه من نفوذ أدبى وما يُشاع عنهم من صلاح وتقوى!! (١٤٥). ولا يجب أن نُقل من قيمة هذه الدعوى، لاسيما وأن الشيخ قد كررها لأكثر من مرة فى أكثر من مؤلف له، بل وجعلها من أخلاق المتصوفة الصالحين فى الماضى (١٤٦).

وإذا كان الشيخ يتحدث دائماً عن زيارات هؤلاء الأمراء وغيرهم له، فإن هناك إشارة وحيدة تفيد خلاف ذلك. فهو يذكر أنه طلب مرة من أحد الأمراء السماح له بزيارته، وكان ذلك فى حضور «الأمير شجاع» رئيس أوجاق العزب الذى نهى الشيخ عن ذلك باعتباره تقليلاً لمنزلته لدى هذا الأمير وغيره. لقد أورد ذلك فى كتاب «لطائف المنن» بما يعنى أن ذلك الأمر قد حدث فى فترة متأخرة. والواقع أن تعليق الشعراني على تلك النصيحة يفيد أنه كان كثير الزيارة للأمراء من قبل. لقد وافق على رأى الأمير شجاع وأردف بالقول: «فمن ذلك اليوم ما ذهبت إلى أحد من ولادة الزمان، وإنما أرسلهم فى حوائج الناس، خوفاً على دينهم لا غير». أما الخوف على دين هؤلاء فكان من احتمال اعتبارهم زيارة الشيخ لهم «طلباً لدنياهم» لا حباً فيهم (١٤٧).

وفى كل الأحوال نستطيع القول مرة أخرى بأن خطاب تعالى عند الشيخ تجاه الأمراء المماليك إنما كان خطاباً نظرياً ومثالياً وعاماً. أما الخطاب الواقعى، فكان خطاباً عملياً ومعتدلاً. فهو يدعو لتعظيمهم واحترامهم، بل يدحض رأى القائلين بغير ذلك !!. ففى إطار مناقشته للقائلين بضرورة عدم احترام الولاة، نراه - يقول: «فإن اعترض معترض.. وقال: إن ذلك الأمير مثلاً ظالم لا ينبغي إكرامه، قلنا: ونحن كذلك ظالمون لأنفسنا بالمعاصى، ولغيرنا ولو بسوء الظن به فى وقت من الأوقات. فظالم قام لظالم وأكرمه، فلا مزية لذلك الشيخ عليه لو أنصف، لاسيما إن كان لذلك الأمير عليه منه بهدية أو مساعدة له على تمشية جواله ومرتبته أو رزقه» (١٤٨). فالشيخ يدافع هنا عن الأمراء ضد المتصوفة، الذين يُنادون بعدم احترامهم أو إكرامهم باعتبارهم من الذين يظلمون الناس. فهل قال الشعراني ذلك من دافع تعالیه على الأمراء ؟. وهل كان يفعل ذلك لو لم تكن هناك علاقات صداقة وانتفاع ؟.

أما الفرق العسكرية «الأوجاقات» فقد جمعت الشعراني ببعض رجالها علاقة صداقة. فهو يتحدث عن علاقته القوية بالأمير شجاع، قائد أوجاق العزب، ويقول عنه «كان من أصحابي». ويتحدث عن مجالسته للجنود التابعين لعلی باشا، وأن هؤلاء كانوا يعتقدون في صلاحه وتقواه، بخلاف الكثيرين من معاصريه من المتصوفة المصريين!! ويتحدث عن إهداء أحد «جند السلطان» لهدية له في رمضان. ويذكر أن «جماعة الوالي» أمسكوا بأحد السكارى بجوار الزاوية، وعندما أخبرهم بأنه من «جماعة» الشعراني، تركوه ومضوا احتراماً للشيخ!! (١٤٩).

لقد كان الشيخ يعتبر بعض هؤلاء الجنود من «الظلمة» في إطار حديثه العام. أما في إطار حديثه الخاص، فإنه اعتبر بعضهم من البشر الصالحين، بل والأكثر صلاحاً من بعض المتصوفة. وإذا كان قد دعا لإحترام الصالحين منهم وتعظيمهم، فإنه دعا لاستخدام سياسة النصيح بلطف لمن عُرفوا بالفجور منهم لاستمالتهم. ولقد كانت سياسته هنا تقوم على «حسن الظن» و «الكلام الحسن» و «ضرب الأمثلة من بعيد» (١٥٠). وفي هذا الإطار فإنه نادى باتباع سياسة الشيخ الدشوطي في معاملة هؤلاء، أي إحترام المتصوفة لهؤلاء الجنود بأكثر من إحترام المتصوفة لبعضهم البعض (١٥١).

لم تأت سياسة الشعراني هذه وخطابه من فراغ أيضاً، بل لعلمه بأن هؤلاء الجنود يملكون من السلطة ما يمكنهم من إيقاع الضرر بالمصريين. ومن هنا كان قوله: «و تأمل يا أخى مُقدم الوالى، كيف يتصرف فى المجرمين بالعقوبة فيهم، والإفراج عنهم، ولا يقدر على ذلك شيخ الإسلام، مع أنه أعلى رتبة عند الله عز وجل إن شاء الله تعالى من المُقدم بيقين. بل ربما سئل شيخ الإسلام فى حاجة عند الوالى، فيسأل هو [أى شيخ الإسلام] المُقدم فيها، ولا يقدر على إطلاق متهم بحرام أو فجور أبداً بخلاف المُقدم» (١٥٢). وهكذا يبدو الشيخ واعياً تماماً بضرورة مخاطبة هؤلاء الجنود بما يضمن له التقرب إليهم واتقاء شرهم.

أما خطابه لشيوخ العرب، فإنه لم يشذ عما سبق أيضاً. لقد كان هؤلاء من قاسى المجتمع المصرى منهم كثيراً (١٥٣). ورغم ذلك فإن الشيخ يتحدث بقدر من التسامح والإحترام لهم (١٥٤) وعن علاقات عديدة ووطيدة مع بعضهم، وعن زيارة العديد منهم له فى الزاوية، وعن هداياهم له وهداياه لهم (١٥٥) وعن اعتقاد البعض منهم فيه، مثل عامر بن بغداد، ومحمد بن بغداد، وابن عمر زعيم هواره، وابن عيسى (١٥٦). بل ولقد وصل الأمر ببعضهم - وهو الأمير عامر بن بغداد - أن قبل حذاء الشعراني عندما ذهب

إليه فى شفاعة، وذلك على مشهد من «آلاف من الخلائق من جماعة الباشا، والديوان، وشيوخ العرب وغيرهم» (١٥٧). وفى هذا الإطار استطاع الشيخ أن يقضى لدى شيوخ العرب هؤلاء العديد من حوائج الناس وحوائجه (١٥٨).

وهنا نتساءل مرة أخرى: هل كان الشعرانى قادراً على ذلك كله فى إطار خطاب متعالى دائماً، أو من خلال سلوك متعجرف تجاه هؤلاء الناس الذين طالما اشتكى المجتمع - بل ورجال السلطة أنفسهم - منهم؟ الواقع أن خطاب الشيخ كان متعالياً فقط باعتباره الشيخ الصوفى الذى يمتلك قدرات بدت خارقة من وجهة نظرهم، لكنه كان فيما عدا ذلك خطاباً معتدلاً ومرغباً. فقضاء المصالح لدى شيوخ العرب هؤلاء، إنما تم فى إطار اتباع سياسة اللين و«الكلام الطيب» (١٥٩).

أما ما كانوا يقومون به من تعظيم للشعرانى، فقد قابله الشيخ بقدر مساو من التعظيم لهم. والدليل على ذلك أن الشيخ - وأمام ما فعله عامر بن بغداد - كتب يقول «فكدت أذوب حياء منه، ورأيت تواضعى بالنسبة لتواضعه لى كذرة من محيط، واستحييت من الله تعالى أن موضع فمه فى نعلى أدوس به على النجاسات. فقطعته من نعلى، وأمرت أحد الإخوان أن يضع ذلك عنده فى كيس، مُقابلة للأمير على ما فعل فى محل عزه وحكمه». ثم ينهى ذلك بالدعاء له «فالله تعالى يكفيه شر الظالمين والحاسدين، ويغفر له ما جناه» (١٦٠). وأمام ذلك كان من الطبيعى أن يُقبل شيوخ العرب هؤلاء على الشعرانى، ويجعلون من كثيرين غيره من شيوخ التصوف مجرد «نصابين» و«فاسقين»، والأمر الذى فاخر به الشعرانى كثيراً (١٦١).

أما «المباشرين» الذين تحدث الشيخ كثيراً عن تأفقه من تناول طعامهم أو قبول هداياهم لأنهم أيضاً - فى نظره - من «الظلمة» (١٦٢). فقد جمعته ببعضهم علاقات صداقة قوية (١٦٣). فكان بعضهم من معتقديه (١٦٤) بل وأكل طعامهم فى بيوتهم، وفى رمضان (١٦٥). ولا ننسى ما سبق وقلناه عن تأثير «المباشر خضر» عليه، وكذا عن شفاعته - أى الشعرانى - فى أحدهم لدى على باشا، بعد أن كان قد عزم على قتله (١٦٦). وأخيراً فقد كان دائم النصيح «للإخوان» من التجار والمباشرين ونحوهم، ونهيه عن عدة أمور منها: الإسراف فى المأكول والملبس «فى هذا الزمان الذى كسدت فيه البضائع، وعن عمل الأعراس والولائم الواسعة، وإعلامهم بأن من أسرف فى ماله فقد أسرف فى دينه وعرضه، وعن قريب يصير يسأل الناس فلا يعطونه» (١٦٧).

نحن في البداية - وكما رأينا دائماً من قبل - أمام خطاب متعالى ومثالى ونظرى تماماً في البداية. لكنه تحول بعد ذلك - وفي الواقع - إلى خطاب عملى، وإن كان به بعض التعالى. وما أوردناه نقلاً عن الشيخ يتضمن علاقات وشفاعات وزيارات وغير ذلك، ثم هو يتضمن أيضاً نصحاً لهؤلاء «الإخوان» من شيوخهم. وفي إطار تلك العلاقة الصوفية نستطيع من جديد أن نفسر ذلك التعالى.

والواقع أن خطاب الشعرانى للمباشرين، قد تكرر أيضاً مع بعض «موظفى دار الضرب» (١٦٨) و«النظار» (١٦٩) و«مشايخ البلاد» (١٧٠) وغيرهم من ذوى السلطة الأقل مكانة ونفوذاً فى الهرم السلطوى بمصر آنذاك. وبشكل عام يُمكننا القول بأن نبرة التعالى فى خطاب الشيخ كانت تعلو - وبالتدريج - كلما تضاءلت سلطة من يوجه إليه الخطاب. إن حقيقة علاقة الشعرانى برموز السلطة وخطابه إليهم ربما يوضحه بشكل كبير ما قاله من أن من مبادئ المتصوفة «أن لا نأمر أحداً ممن صاحبنا، أول إجتماعه بنا، بالخروج عن حالته التى دخل فى صحبتنا بها، ولو كانت مذمومة فى الشرع. فإنه ربما نفر منها، ولم يسمع لنا. وإنما نُسارقه شيئاً فشيئاً، حتى يكون هو الخارج منها بنفسه، أو يُقيم فيها بنية صالحة كنية تخفيف المظالم ونحوها...». وقد ضرب الأمثلة فى ذلك بمصاحبته للقضاة والأمراء ورجال الأوجاقات وشيوخ العرب وشيوخ البلاد والأمراء والمكاسين والمشاعلية واغتسبين «فلا نأمر أحداً منهم بترك وظيفته، وإنما نعلمهم طريق الأدب فيها.. فإن مشى على ما ذكر [من آداب] وأراد أن يخرج من الوظيفة، منعناه لعلنا بأن الوظيفة لا تتعطل، وربما جاء فيها من لا يسمع لنا معروفاً ولا يرحم غنياً ولا فقيراً» (١٧١).

فالشيخ يُصاحب رموز السلطة، حتى ولو كان الواحد منهم على حالة «مذمومة فى الشرع». وهو يحرص على التقرب إليهم وتقريبهم، والاستفادة منهم وإفادة المجتمع (١٧٢). وهو يستخدم معهم وسائل تجمع ما بين السياسة والوعظ (١٧٣). وهو لا يطلب منهم ترك وظائفهم، بل يحرص دائماً على بقائهم فيها.



هكذا تناولنا خطاب الشعرائى لرموز السلطة فى مصر، ورأينا مدى التفاوت والتناقض فيه بين الخطاب النظرى المثالى والخطاب الواقعى العملى. وربما كان من المفيد هنا أن نعرض لبعض الملحوظات الأخرى التى نراها مسئولة أيضاً عن تناقض خطاب الشيخ، ويمكن عرضها كما يلى :-

أولاً :- التطورات الحادة فى الأوضاع السياسية فى مصر. فما بين العصر المملوكى، وما شابه من ضعف للسلطة فى أواخره، بل ونهايته ؛ إلى العصر العثمانى الذى اتسم بقوة وقسوة السلطة فى بدايته، ثم شهد تحولاً تدريجياً للتخفيف من ذلك مع حوالى نهاية النصف الأول من القرن السادس عشر الميلادى.. وما بين هذا وذاك كان على الشيخ أن يطور خطابه ليتناسب وواقع الأحوال.

ثانياً :- ويتصل بذلك تلك التطورات الملحوظة فى الممارسة والفكر السياسى فى مصر فى عصر الشعرائى. لقد عاش الشيخ فى شبابه فترة من صعود نفوذ المتصوفة ودورهم السياسى، فقرأ وسمع وشاهد الكثير. بيد أن تكرار تلك النماذج - فى بداية العصر العثمانى خاصة - كانت من الأمور الصعبة والخطيرة. ومن ثم فقد كان إرث الشيخ من الخطاب المتعالى إراثاً ثقيلاً، لم يستطع تطبيقه إلا فى الإطار النظرى والمثالى. أما الواقع فقد تطلب منه خطاباً مختلفاً تماماً. وما بين هذا وذاك بدّل الشيخ وطور الكثير من الأفكار والمبادئ، لكنه لم يسلم من الوقوع فى التناقضات (١٧٤).

ثالثاً :- لا يمكن التغاضى عن أثر الزاوية على تناقضات خطاب الشيخ. فعلى الرغم من أنها كانت من عوامل نجاحه وشهرته، إلا أنها كانت عبئاً ثقيلاً عليه، لما حوته من مبادئ المريدن. والشيخ لم يكن من أسرة ثرية حتى يعتمد على ما ورثه فى إنشاء الزاوية والقيام على أعبائها، بل كان عليه أن يعتمد على نفسه فى كل شئ. ولقد تطلب ذلك منه التقرب من رجال السلطة والاختلاط بهم للحصول على مساعدتهم. والتقرب من السلطة - ودائماً - يتطلب مخاطبتها بما يرضيها. لكن ما يرضيها يتناقض والكثير من المبادئ الحقيقية فى التصوف. وهكذا - مرة أخرى - جاءت تناقضات الرجل من خلال الهوة التى تفصل بين المبادئ النظرية والمثالية القحة، وبين ظروف الواقع والحياة. وهكذا أيضاً تعلم الرجل معنى السياسة والتلون والنفاق، وكذا كيفية تأويل التراث الفقهى والصوفى لخدمة السلطة (١٧٥).

لقد قدح الشعرانى فى السلطة، لكنه لم يستطع الإبتعاد عنها. واثقاد لها فى النهاية حتى يستفيد منها، جاعلاً المثل العليا هى فى الحقيقة مجرد «حديث يُروى». كما قدح فى زمانه كل ما فيه من مثالب وعيوب، لكنه عاشه فى النهاية، وجعل من لم يفعل ذلك إنما هو من المغفلين. ولربما لو لم يفعل الشعرانى ما فعل، لما أصبح الشعرانى الذى عرفه أهل زمانه ولا زلنا نعرفه حتى الآن.

☆☆☆☆

هوامش الفصل الخامس

(١) راجع على سبيل المثال: د. على إبراهيم حسن: مرجع سابق، ص ٣٧٦-٤١٣. وأيضاً، د. سعيد عبد الفتاح عاشور: العصر المالكي في مصر والشام، القاهرة، دار النهضة العربية، ط ١٩٦٥، ص ٣٥٢، ٣٦٣، ٣٦٤ وغيرها من الصفحات.

(٢) رغم أحكامه الحادة أحياناً في ضوء نظرية «النمط الآسيوي للإنتاج» فإن الأستاذ أحمد صادق سعد يرى أن الحكم المملوكي «من المستطاع تسميته بالوطني». راجع للمزيد: أحمد صادق سعد: تاريخ مصر الإجتماعي الإقتصادي في ضوء نمط الإنتاج الآسيوي، دار ابن خلدون، بيروت، ط ١، ١٩٧٩، ص ٤٢٠ وغيرها من الصفحات.

(٣) محمد صبرى الدالى: دور المتصوفة في تاريخ مصر، ص ٨٠.

(٤) ابن اياس: مصدر سابق، ج ٥، ص ٢٠٦ - ٢٠٩. والحقيقة أن ابن اياس كان من القلائل الذين كان لديهم وعياً كبيراً بحجم ما حدث، وقدرة أيضاً وشجاعة على التعبير عن وجهة نظرهم. انظر قوله: «ومن العجائب أن مصر صارت نيابة، بعد أن كان سلطان مصر أعظم السلاطين في سائر البلاد قاطبة، لأنه خدام الحرمين الشريفين، وحاوى ملك مصر الذى افتخر به فرعون... ولكن ابن عثمان انتهك حرمة مصر، وماخرج منها حتى غنم أموالها، وقتل أبطالها، ويتم أطفالها وأسر رجالها، ويدد أحوالها، وأظهر أهوالها». وما ذكره المؤرخ هنا يُقنئ عن المزيد، ويكفى أنه جعل ما حدث من «العجائب».

(٥) لم نجد حاجة لشرح مراتب السلطة في مصر في العصر العثماني، حيث كثر تناولها في معظم الدراسات التي تناولت تاريخ مصر في العصر العثماني. انظر على سبيل المثال لا الحصر: علماء الحملة الفرنسية: وصف مصر «النظام المالى والإداري»، الجزء الخامس، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢، ص ١-٥٨ وغيرها من الصفحات. وهى دراسة للكونت ستيف. د. سيد محمد سيد: مصر في العصر العثماني في القرن السادس عشر «دراسة في النظم الإدارية والقضائية والمالية والعسكرية»، القاهرة، مكتبة مبدولى، ١٩٩٧، ص ٨٣-٩٠، ١٤٥-٢١٩، ٢٤٨-٢٦٧ وغيرها من الصفحات. د. عبد الرحيم عبد الرحمن: الريف المصرى في القرن الثامن عشر، القاهرة، مكتبة مبدولى، ١٩٨٦، ص ٣٧-٦٤. ميكال ووتر: مرجع سابق، ص ٧٣-١٤٠. عبد الرازق ابراهيم عيسى: تاريخ القضاء في مصر العثمانية (١٥١٧-١٧٩٨ م)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨، ص ٨٣-١٣٧. وهو يتحدث عن السلطة القضائية و تدرجها واختصاصاتها.

(٦) راجع في ذلك، عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ١٠٨ - ١١٠. طه عبد الباقي سرور: مرجع

سابق، ص ٣٥، ١٦٦ وغيرها من الصفحات. د. توفيق الطويل: الشعراني، ص ٨٦ - ٩٤. على

مبارك: الخطط التوفيقية الجديدة، المجلد الرابع عشر، ص ٣٤٦، ٣٤٩، ٣٥١.

(٧) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٤٢.

(٨) المصدر السابق، ص ١١١.

(٩) الشعراني: اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ٤٤.

(١٠) الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٤٥.

(١١) المصدر نفسه، ص ٧١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٧٨، ٨٠. ومن الجدير ذكره أن الشعراني كان يؤمن بقدره بعض الأولياء علي

«القتل بالهمة، والولاية، والعزل». لكنه كان يعتقد أن ذلك «نقص بالنسبة لما فوقه من

المقامات». اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ٩٣.

(١٣) الطبقات الكبرى: ج ٢، ص ٧٦، ٧٧.

(١٤) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٨٤، ٨٨، ٩٠، ٩١.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١١١.

(١٦) المصدر السابق، ص ١٢٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٢١) راجع في ذلك ما قلناه في الفصل الأول عن تأثير مشايخ الشعراني فيه من الناحية السياسية.

(٢٢) الشعراني: الميزان الكبرى، ج ١، ص ٣٥.

(٢٣) الشعراني: الميزان الكبرى، ج ١، ص ٣٥. والنحرارية: هي إحدى القرى القديمة في مركز كفر

الزيات محافظة الغربية. وقد كانت في بدء تكوينها ضيعة أنشأها تحرير الإخشيدى المعروف بابن

الشوزياني في القرن الرابع الهجري، فعُرفت بالتحيرية نسبة إليه. الأصل التحيرية، وقد حُرِفَ

هذا الاسم من التحيرية إلى النحرارية، ثم النحرارية وهو إسمها الحالى. وقد ورد ذكرها في العديد

من كتب الخطط وكتابات المؤرخين مثل ابن دقماق، والمقريزى، وابن إياس، وعلى مبارك. محمد

رمزي: مصدر سابق، القسم الثانى، ج ٢، ص ١٢٢، ١٢٣.

(٢٤) المصدر السابق، ص ١٧. لطائف المتن، ص ٨٦.

(٢٥) من الأحاديث التي أوردتها وتتناسب ووجهة نظره في هذه الفترة «العلماء أمناء الرسل على عباد الله ما لم يُخالطوا السلطان ويُدخلوا الدنيا. فإن خالطوا السلطان ودخلوا الدنيا، فقد خانوا الرسل، فاحذروهم واعتزلوهم». وه من مشى مع ظالم فقد أحرّم». و «نعم الأمير إذا كان بيب الفقيه، ويشس الفقير إذا كان بيب الأمير». انظر: الشعراني: البدر المنير، ص ١٠٣، ٣٩١، ٤٠١.

(٢٦) الشعراني: الميزان الكبير، ج ١، ص ٣٢.

(٢٧) لطائف المتن، ص ١٣٧.

(٢٨) المصدر السابق، ص ١٨٠، ١٨١. ويذكر الشعراني أن الغورى عندما غضب على شمس الدين بن عوض، فإن الأخير لجأ للشيخ محمد السروى. بيد أن السروى طلب من ابن عوض التجرد له عن ملابسه «فقال له: اخلع لى هذه الجوخة الحمراء، والصوف، والعمامة التى عليك، حتى أحمل حملتك بقلب، واخرج أنت بالقميص والقيح فقط». لكن ابن عوض رفض هذه المطالب. فما كان من السروى إلا أن غضب منه وقال له: «أنا أدخل معك بالروح، وأنت تشع على» بخلقات عندك فى الدار غيرهم»، ثم تغلى عنه.

(٢٩) لطائف المتن، ص ٣٣٢.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٦٩.

(٣١) الأنوار القدسية: فى بيان قواعد الصوفية، ص ٢٨٩.

(٣٢) الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣٦.

(٣٣) لطائف المتن، ص ٥٧٢.

(٣٤) لطائف المتن، ص ١٥٢.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٩٦ - ١٠٥.

(٣٦) البحر المورود فى المواثيق والعهود، ص ٤٦.

(٣٧) الشعراني: لطائف المتن، ص ٨٥.

(٣٨) هناك عشرات - بل ومئات - الأمثلة على استخدام الشيخ لهذا المصطلح فى مناسبات عديدة.

انظر على سبيل المثال : تنبيه المفتين، ص ٦، ٧. لطائف المتن، ص ٢٨٤. البحر المورود فى

المواثيق والعهود، ص ٢٧، ٩٧، ٩٨.

(٣٩) انظر على سبيل المثال استعمال ابن يانس للمصطلح فى عشرات المرات لتقده الحُكام بكل

أنواعهم فى: بدائع الزهور، ج ٥، ص ٢٤٤، ٢٩٢، ٣٥٨، ٣٧٢، ٤٢٦، ٤٥٢ وغيرها من

الصفحات.

(٤٠) الشعراني: البحر المورود، ص ١٩٧.

(٤١) ومن تلك الأحاديث، قوله صلى الله عليه وسلم: «سيكون من أمى أناس يتفقهون فى الدين، يقرون القرآن، يقولون نأى الأمراء فنصيب من دنياهم ونعتزلهم بديننا، ولا يكون ذلك، كما لا يُجتنى من القنادر إلا الشوك، كذلك لا يُجتنى قريهم إلا الخطايا». وقوله (ص) «أفة الدين ثلاثة: فقيه فاجر، وإمام جائر، وعابد جاهل». الشعرانى: كشف الغمة عن جميع الأمة، ج ١، ص ١٥.

(٤٢) تنبيه المغترين، ص ٩٦.

(٤٣) لطائف المنن، ص ٢٤٩.

(٤٤) لطائف المنن، ص ٤٩٢، ٤٩٣. ويذكر الشيخ أيضاً فى ذلك «فشيخ الفقير فى راحة، وشيخ الأمير فى تعب وخجل». فإن الأمير كلما يقول له: قل ما بقى من مدة ولايتى، أو متى يُعزل عدوى الفلانى، أو هل يقوم السلطان من هذه الضعفة أم لا، ونحو ذلك، فإن لم يكن مشهده اللوح المحفوظ من المحو، ولا خجل واقتضاح وسقط من عين الأمير. فلا يلومن إلا نفسه إذا طرده الباشا مثلاً من حضرته بعد تقريبه». والشيخ هنا لا يمنع أيضاً التقرب من الأمراء إلا على الشيوخ ممن ليس لديهم «كشفاً صحيحاً وقويًا» ١١.

(٤٥) ومن ذلك قوله عن نفسه أن من صفاته الحسنة «عدم إفشائى ما أطلعنى الله تعالى عليه من طريق الكشف فى مستقبل الزمان، ومن تولية الولاية أو عزلهم، أو حصول غلاء أو قحط. فلا يكاد أحد يأخذ منى تعيين الوقت الواقع ذلك الأمر فيه أدباً مع الله جل وعلا الذى أطلعنى على مثل ذلك». لطائف المنن، ص ١١٨.

(٤٦) لطائف المنن، ص ٢٧٩.

(٤٧) المصدر السابق، ص ١٧١.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٧١، ١٧٢.

(٤٩) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٣٨٠.

(٥٠) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٨.

(٥١) الشعرانى: مختصر تذكرة القرطبي، ص ١٤١. وقد ورد بالنص أن «الوعول وجوه الناس، التحوت الذين كانوا تحت أقدام الناس لا يعلم بهم».

(٥٢) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٦٥٣.

(٥٣) الشعرانى: تنبيه المغترين، ص ٨٨.

(٥٤) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٢٨٢، ٢٨٣.

(٥٥) المصدر السابق، ٤٦٧.

(٥٦) البحر المورود فى الموائيق والمعهود، ص ٨٧.

(٥٧) تنبيه المغترين، ص ١٠٠، ١٠١.

(٥٨) الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ٩٩.
(٥٩) هناك الكثير من الأمثلة التي ضربها الشعراني للهجوم على مدعى التصوف من معاصريه، والوشاية بهم لدى السلطة في مصر واستانبول، في مقابل تقربه هو لها. ومن ذلك قوله: «فصار أحدهم يجتمع من ليس له قدم في الطريق، ويتلقف منه كلمات في الفناء والسطح بما لا يشهد له كتاب ولا سنة. ثم يلبس له جبة ويرخي عذبة. ثم يسافر إلى بلاد الروم مثلاً، ويظهر الصمت والجنوح، فيطلب له مرتباً أو مسموحاً، ويتوصل في ذلك بالوزراء والأمراء، فرما رتبوا له شيئاً، فيصير يأكله حراماً في بطنه، لكونه أخذه بنوع تلبس على الولاة واعتقادهم فيه بالصلاح». ثم يضرب مثلاً على أحد هؤلاء الذين نجحوا في مسعاهم، رغم عدم معرفته «شروط الوضوء والصلاة»، ١١. تنبيه المغترين، ص ٩، ١٠.

(٦٠) يذكر الشعراني ما يوحى بأن رجال السلطة كانوا يختبرون الشيخ في مدى صدقهم وكذبهم. فقد أرسل أحد الباشوات إلى أحد مشايخ الزوايا مالا، وطلب منه أن يأخذ لنفسه وأولاده شيئاً منه. لكن الشيخ أبى وقال: «قد عاهدت الله أن لا أكل من مال الولاة أبداً، ففرس فيه القاصد الكذب، فأمر غلامه أن يتخلف بعده حتى ينظر ايش يفعل سيدي الشيخ في ذلك المال. فرأه أعطاه الخازندار، فتسمع الفقراء، فأتوا الشيخ، فلم يعط أحداً منهم نصفاً، وقال: هذا مال أرسله الباشا لي بالخصوص. فأخبر الغلام بذلك أستاذه، فتعجب من ذلك، وأخبر الباشا، فقطع عنه برة وحسنه». لطائف المتن، ص ١٥٥، ١٥٦.

(٦١) يروي الشعراني حكاية لهذا الشيخ مع أحد الكشاف، وهي كما يلي: «وقد قال لي صاحبنا الأمير خضر الكاشف بالشرقية والقليلوية: لقيني مرة الشيخ على البرلسي المجذوب في طريق قليبوم ومعى العسكر. فقبض على طوقى وأزلى من فوق الفرس، وصار يصفعني ويضربني على صماتي حتى هدمها في عنقي بحضرة عسكر السلطان، وصرت أرعد من هيبتة وأنا خائف منه. ثم سألتني أن أطيب خاطره عليه». ويعلق الشعراني على ذلك بالقول «هذه حكايته لي عن نفسه. فلو أن أحداً من المحبين للدنيا أراد أن يفعل بالكاشف مثل ذلك لم يقدر. ولو قدر أنه فعل ذلك لكانوا يضربونه ويحبسونه أو يقتلونه أصلاً. فعلم أن كل من تحقق بالزهد في الدنيا، حضكمه الله في الولاة، ولم يقدر الولاة أن يحكموا فيه». لطائف المتن، ص ١٥٧.

(٦٢) كان الشيخ الشناوي «لا يقبل هدايا العمال ولا المباشرين ولا أرباب الدولة. وأهدى له نائب مصر قاسم كرك أصوافاً وشاشات وبعض مال، فردّه عليه وقال للقاصد: الفقراء غير محتاجين إلى هذا.. لا تعد ثأيناً بشيء». الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٠.

(٦٣) كان السبكي «من أصحاب التصريف بقري مصر.. وكان الباشا داود لا يرد له كلمة، وكذلك الدفتردار وابن بغداد وغيرهم من قضاة الشرع». الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٦٦، ١٦٧.

(٦٤) لطائف المتن، ١٥٦.

- (٦٥) المصدر نفسه، ص ١٥٦.
- (٦٦) المصدر السابق، ص ٥٠٥-٥٠٧.
- (٦٧) المصدر نفسه، ص ٥٠٥. هذا مع العلم بأنه استشهد بالآية القرآنية الكريمة «تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً». الآية ٨٣ من سور القصص.
- (٦٨) الشعرائي: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٠٤، ٢٠٥.
- (٦٩) المصدر السابق، ص ٢٠٥.
- (٧٠) البحر المورود في الموائيق والمعهود، ص ٢٧١.
- (٧١) راجع ما ذكرناه عن هذه القضية في الفصلين الثاني والرابع.
- (٧٢) ذكر ابن اياس ذلك فيحوادث ربيع الآخر من سنة ٩٢٤هـ / ١٥١٨م حيث قال: «وفيه كانت كائنة الشيخ أبرك الرومي. وقد تغير خاطر ملك الأمراء عليه، فوضعه في الحديد، وقيل ضربه بالمقارع، وأُشيع أنه قصد أن يشنقه، فشفع فيه بعض الفقراء. ولم يعلم ما ذنبه حتى تغير خاطر ملك الأمراء عليه، وقد اختلفت الأقوال في أمره، وكان عنده تمشر زائد في الأكابر. وآخر الأمر وقع في هذه الكائنة المهولة». ابن اياس: مصدر سابق، ج ٥، ص ٢٥١.
- (٧٣) لطائف المتن، ص ٥٨٢، ٥٨٣.
- (٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٦.
- (٧٥) الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٥٨. ولقد كانت المقولة الثانية نقلاً عن الشيخ أبي الفضل الأحمدى الذي توفي سنة ٩٤٢هـ / ١٥٣٥م.
- (٧٦) الشعرائي: كشف الغمة عن جميع الأمة، ج ٢، ص ١٤٣.
- (٧٧) انظر على سبيل المثال، المصدر السابق، ص ١٥١.
- (٧٨) البواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ج ٢، ص ١٤.
- (٧٩) البحر المورود في الموائيق والمعهود، ص ٤٦.
- (٨٠) المصدر السابق، ص ١١٤، ١١٥.
- (٨١) لطائف المتن، ص ٣٧٥.
- (٨٢) المصدر السابق، ص ٤٤٣.
- (٨٣) لطائف المتن، ص ١٥١.
- (٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٤، ٣٢٧. وهو يقول أيضاً: «ومما من الله تبارك وتعالى به على: معرفتي بحال قضاء الزمان، وإقامة الأعدار الشرعية لهم فيما يقع منهم في الأحكام، ولا أخط قط على قاضي إلا إذا لم أجد له محملاً صحيحاً في الشرع. وقد أخبرني بعض القضاة الصادقين أنه كثيراً ما يريد أن يفعل مع الأشخاص الأمور الشرعية على التمام، فيقوم له عدة موانع تمنعه من ذلك. فأننا أسعى في نصرة الشريعة جهدي وطاقتي». ومقارنة ما يقوله هنا بما قاله في الخطاب السابق والمبكر، نوضح لنا اختلافاً كبيراً بين الخطابين.

(٨٥) لطائف المتن، ص ٥٥٨.

(٨٦) لقد كرر الشعراى تلك الصفات مادحاً الحكام والأغنياء، ومن ذلك على سبيل المثال قوله: «فإن معهم من الأدب ما لا يوجد عند غالب الناس؛ من حيائهم من النطق بالكلمة القبيحة، وغض الطرف عن عورات الناس، وعدم شربهم فى الطعام، وكثرة افتقارهم جيرانهم بالهدية، وتعظيمهم من يعلمهم القرآن والأدب، ولبس الخف فى أرجلهم، وجملهم الأكمام ضيقة خوفاً أن يبدو شئ من أطرافهم، ولبسهم السراويل على الدوام حتى كأنه فرض لازم، وغير ذلك من التواضع، حتى أنك تجد الواحد منهم أشد تواضعاً من يواب داره». ولا ضير أن يمدح الشعراى تلك الصفات الجميلة ويوجب بها. بيد أن الباحث يجب أن يتساءل: هل كان إعجاب الشعراى بهؤلاء يمود فى بعض أسبابه إلى طبيعته «المتحضرة» وكونه قد أصبح من «أكابر» المصريين آنذاك؟ أم لسياسة «الجديدة» فى مدح هؤلاء «أكابر» فى العصر العثمانى، بعد أن كان يذمهم - أو على الأقل لا يمدحهم - فى بداية أمره فى العصر المملوكى؟ أم للأمرين معاً؟ لطائف المتن، ص ٤٣٥.

(٨٧) لطائف المتن، ص ١٦٣.

(٨٨) المصدر السابق، ص ١٥٤.

(٨٩) توفيق الطويل: الشعراى، ص ٢٤١.

(٩٠) لطائف المتن، ص ٥٤٦، ٥٤٧.

(٩١) المصدر السابق، ص ٥٤٧، ٥٤٩.

(٩٢) الشعراى: لطائف المتن، ص ٦٨٨.

(٩٣) الشعراى: الطبقات الصغرى، ص ١١٢، ١١٣.

(٩٤) الشعراى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣٤. لطائف المتن، ص ٢٤٦. وقد تولى مصطفى باشا

الباشوية من ٩٢٨ هـ / ١٥٢٢ م، وحتى ٩٢٩ هـ / ١٥٢٣ م. أما أحمد باشا «الخائن» فقد تولى

الباشوية والحكم من ١٨ شوال ٩٣٠ هـ / أغسطس ١٥٢٤ م، وحتى ربيع أول ٩٣١ هـ / ١٥٢٤ م.

(٩٥) الملجى: مصدر سابق، ص ١٥٣.

(٩٦) الملجى: المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٩٧) الملجى: المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٩٨) على مبارك: الخطط التوفيقية الجديدة، ج ١٤، ص ٣٥١.

(٩٩) الملجى: مصدر سابق، ص ١٥٥.

(١٠٠) وفقاً لما ذكره أحمد شلبى عيد الغنى فإن مصطفى باشا شغل فى فترة حكمه القصيرة بالقضاء

على عصيان بعض الممالك الجراكسة بقيادة جام السيفى كاشف الجيزة وإينال الطويل كاشف

الغربية وقرقماس كاشف البهنا. أما أحمد باشا فقد شغل بعضيائه ومشروعه الإستقلالي عن الدولة العثمانية. أما قاسم باشا فيبدو أنه شغل بمحاولة فاشلة لإعادة ترتيب أمور مصر من جديد، لينتهي الأمر بعزله ومجنى إبراهيم باشا في محاولة جديدة وجادة لإصلاح ما فسد. وهكذا فخلال مدة حكمه التي لم تتعد خمسة شهور «جدد القوانين المصرية» بعد إعادة تنظيم فرقة التفكجية، وتعمير بعض القلاع، وقضاؤه على بعض شيوخ العرب المناوئين للحكم العثماني. أما سليمان باشا الذي استمر حاكماً لمصر لعشر سنوات متتالية فقد شغل هو الآخر باستكمال العديد من الترتيبات اللازمة، وهكذا فقد «عين المساحات لضبط القاليم جميعاً وحررها بدفن... وهو المعروف بدفتر الترتيب» ليس هذا فقط، بل كانت لديه مسئوليات أخرى تجاه متابعة الصراع مع البرتغاليين. وهكذا فقد انتهى الأمر بعزله من ولاية مصر وتوجيهه لقيادة الحملة إلى الهند. وما سبق كله نستطيع القول أن الباشاوات الأوائل كانوا لديهم من الأعمال والمهمات الكثير. أحمد شلبي عبد الغنى: مصدر سابق، ص ١٠٢ - ١٠٧.

(١٠١) من خلال قراءة ما كتبه الشعراني بنفسه، يتضح أنه كان له من المنافسين (الأعداء في مفهومه) الكثير، والذين تسببوا له في مشاكل عديدة مع المجتمع والسلطة في آن واحد. وعلى سبيل المثال تعرض الشعراني في سنة ٩٥٧هـ / ١٥٥٠م لهجوم حاد من هؤلاء بسبب الصراع فيما بينهم على كسب النفوذ لدى المصريين والحكام. ولقد اتهم بأنه أفتى يفتوى «فيها خرق لإجماع الأئمة الأربعة» وذلك في مسألة إفتائه بجواز تقديم الصلاة عن وقتها إذا كانت هناك مصلحة عاجلة تشغل الإنسان. انتشر أمر تلك الفتوى في مصر إبان وجود الشعراني في الحج، فحدث «رج عظيم» ووصل الأمر «لأكابر الدولة»، وترتب عليه «غاية الضرر». واستمر ذلك لأكثر من عام حتى استطاع الشعراني -وبصعوبة- التخلص من التهمة. ولقد كان لتلك الحادثة وغيرها تأثيراً كبيراً علي الشعراني. الشعراني: لطائف المتن، ص ٦٧٠. الطبقات الصغرى، ص ٩٨، ٩٩. (١٠٢) أحمد شلبي عبد الغنى: أوضح الإشارات، ص ١١١.

(١٠٣) وفي موضع آخر يتحدث الشعراني عن الشيخ العبادي بما يفيد أنه قد صاحب أحد شيوخ العرب عن كان قد صاحب شيخاً قبله من المتصوفة. وقد ثارت ثائرة هذا المتصوف على العبادي، واستطاع من الإيقاع به بتهمة ما لدى السلطة. لطائف المتن، ص ٢٧٨، ٢٨٢، ٣٣٧.

(١٠٤) المصدر السابق، ص ٦٣٩.

(١٠٥) لطائف المتن، ص ٢٨١، ٢٨٢، ٦٤٨، ٦٧٠.

(١٠٦) المصدر السابق، ص ٦٢٨.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٦٦٦، ٦٦٧.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٦٣٩، ٦٦٦، ٦٦٧.

- (١٠٩) يتحدث الشيخ عن كثرة شفاعاته لدى الحكام بقوله: «ومما من الله تبارك وتعالى به على: كثرة شفاعتي عند الأمراء... ولا أعلم الآن أحداً في مصر أكثر شفاعاً عند الولاة والكشاف ومشايخ العرب والعمال منى. فربما يغنى الدست الورق في مراسلاتهم في حوائج الناس في أقل من شهر». لطائف المتن، ص ٢٨١.
- (١١٠) قام العديد من الباشوات بزيارة الشعراني في النصف الثاني من القرن السادس عشر. فقد زاره على باشا، ومحمود باشا، بل ومصطفى باشا «نائب زينة». لطائف المتن، ص ٥٢٧، ٥٩٠.
- (١١١) نفهم ذلك من قوله «ونأمل يا أخى من يجالس الملوك في الدنيا كيف يحترمه الناس ويخافون من تغير خاطر السلطان عليهم بسببه، ولو فعل منهم ذلك الجليس ما فعل لا يقابلونه بشيء إكراماً للسلطان». وقوله بأن الناس صاروا «لا يعظمون شيخاً إلا ما دام الخلق مقبلين عليه، لاسيما إن نزل إليه نائب مصر لزيارته». لطائف المتن، ص ٣٧٢، ٥٦٢.
- (١١٢) لطائف المتن، ص ١٨٤، ٥٩٦.
- (١١٣) محمد صبرى الدالى: الزاوية والمجتمع المصرى، ص ٩، ١٠.
- (١١٤) لطائف المتن، ص ١٠٧، ١٨٤، ٥٩٦.
- (١١٥) من هذه الحادثة يمكن مراجعة المصدر السابق في صفحات ١٠٨، ٢٤٣، ٢٤٤، ٣٨٠، ٣٨١.
- (١١٦) لطائف المتن، ص ٢٤٩.
- (١١٧) المصدر السابق، ص ١٠٨، ٢٧٩. ولقد قال الشعراني في ذلك: «ومما من الله به على عدم إفشائي سر من صحبتي من الولاة إذا قرئني، وصار يشاورني في أموره. فلا أقول لأحد من أصحابي قط إن الأمير قال كذا أو شاورني في كذا أبداً، لا سيما الباشا مثلاً، فإنه ينبغي على ذلك مفاصد لا تحصي؛ منها نفرة ذلك الأمير منى وأخذ حذره منى، ويعذني عدواً أو مغفلاً، وذلك يوجب عدم اعتنائه بشفاعتي عنده في المظلومين، ومنها الفساد في المملكة. وقد قالوا: ليس للمملك أن يعفو عن ثلاث. الأول: من قدح في ملكه. الثاني: من أفشى سره. الثالث: من أفسد حريمه». وأحسب أن ما فعله الشعراني يتناقض ومقولته هذه في الشرط الثاني منه، كما وأنه في هذه النقطة وغيرها يتفق وإفشاء السر.
- (١١٨) ولاة الأمور عند الشعراني هم كل الحكام بما فيهم الدفتردار، والقضاة، والكشاف، وشيوخ العرب وغيرهم.
- (١١٩) الدفتردار: عُرِفَ صاحب هذا المنصب بـ «ناظر الأموال» حتى أواسط القرن العاشر الهجرى، وبعدها اختفى هذا اللقب تدريجياً ليحل محله لقب الدفتردار. وكان الدفتردار مسئولاً عن كل الشئون المالية والأراضى والأوقاف. ولقد كان هذا المنصب في الدولة المملوكية موزعاً بين جهات عديدة، لكنه في العصر العثماني أصبح في يد الدفتردار وحده. انظر للمزيد: د. سيد محمد السيد: مرجع سابق، ٣٥٩، ٣٦٠.

(١٢٠) لطائف المنن، ص ١٥٦.

(١٢١) المصدر السابق، ص ٣٦٩، ٣٦٨.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٤٢.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٦، ٢٨٠، ٥٩٠. تنبيه المقترين، ص ٦.

(١٢٤) قاضى العسكر: شهد القضاء فى مصر مجموعة من التطورات فى أعقاب الغزو العثمانى. وبمقتضى هذه التطورات، تم إحلال منصب قاضى العسكر ليكون هو رأس السلطة القضائية فى مصر، بدلاً من قاضى القضاة فى العصر المملوكى. ولقد كانت تقع على كاهل صاحب هذا المنصب الكثير من المسؤوليات القضائية والسياسية والإدارية. ولذلك كان هذا المنصب أهم منصب فى مصر بعد الباشا، كما أنه كان يحتل مكانة متقدمة فى هرم المناصب القضائية فى الدولة العثمانية، بعد قضاة استانبول وأدرنه وبورصة. انظر للمزيد: د. سيد محمد السيد: مرجع سابق، ص ٣٨٩ - ٤٠٩. وانظر أيضاً: عبد الرازق إبراهيم عبد الرازق: مرجع سابق، ص ٨٤ وما بعدها.

(١٢٥) الشعرانى: لطائف المنن، ص ١٦٣، ١٨٤، ٢٨٧، ٦٤٢. فهو يتحدث مثلاً عن أحد قضاة العسكر الذى مرض ابنه، فأرسل إليه - أى للشعرانى - بحال مع خادمه، حتى يدعو لولده بالشفاء. لكن الشعرانى رفض قبول المال ودعا لابن الشفاء فشفى. وهنا يبدو أن هؤلاء القضاة أيضاً - أو على الأقل بعضهم - كانوا من المعتقدين فى صلاح الشعرانى.

(١٢٦) لطائف المنن، ص ٥١٧.

(١٢٧) المصدر السابق، ص ٣٧٢.

(١٢٨) المصدر السابق، ص ٩٦، ١١٧، ٢١٠، ٣٥٥، ٥٦٠، ٦٠٢.

(١٢٩) الشعرانى: الطبقات الصغرى، ص ١٠٢، ١٠٣. المليحي: مصدر سابق، ص ٣٣.

(١٣٠) نستطيع العثور على ذلك فى العديد من ترجماته لبعض القضاة. وعلى سبيل المثال، فإن الشيخ فخر الدين السباطى، ظل قاضياً، فولما ضربوا القانون على القضاة، عزل نفسه من القضاء. وإذا كان هذا المثال يُعبر عن قدرة الشخص على ترك العمل بحسب إرادته، فماذا يمكن لغيره أن يفعل، خاصة عن يحتاجون العمل من أجل لقمة العيش. ومعنى هذا أن السلطة هى التى أجبرت البعض على تطبيق القانون. الشعرانى: الطبقات الصغرى، ص ٦٦، ٦٧.

(١٣١) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٢٦٤، ٢٦٥.

(١٣٢) المصدر السابق، ص ٢٦٤.

(١٣٣) الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣٤، ١٥٦.

(١٣٤) أورد الشيخ أحمد الرشيدى فى ترجمة أمير الحج سنة ٩٦٤ - ٩٦٧ هـ / ١٥٥٦ - ١٥٥٩ م أنه «الحاج الحوارجا خضر بن عبد الله الرومى، عتيق شيخ خان الخليلى بمصر. وكان رجلاً كريماً، غنياً،

متواضعاً، مُحباً للعلماء والأولياء، كثير الزيارة لمشاهدهم، مُحباً لجماعتهم، مُتصدقاً عليهم، مُلتماً على حضور حضور مجالسهم من ذكر ووعظ وعلوم وإرشاد، وخصوصاً مجلس سيدى عبد الوهاب الشعرانى نفعا الله ببركاته، وبني قبه وأصلح شأنه وشأن مدرسته». ونحن نعتقد أن هذا الرجل هو نفسه الأمير خضر «الكاشف بالشرقية» الذى تحدث عنه الشعرانى. ولعل من المفيد هنا القول بأن الشيخ الرشيدى نفسه كان متصوفاً، وربما كان من مُعتقدى الشعرانى. وبطبيعة الحال فإن خضر هذا غير «سيدى خضر» الذى أشرف على تربية الشعرانى فى بداية حياته. أحمد الرشيدى: حُسن الصفا والإبتهاج بذكر من ولى إمارة الحاج، تحقيق: ليلى عبد اللطيف أحمد، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٨٠، ص ١٥٩، ١٦٠. وانظر أيضاً: لطائف المتن، ص ٣٦٨، ٣٦٩ حيث يتحدث الشعرانى عن معرفته بالرشيدى.

(١٣٥) أحمد شلبى عبد الغنى: أوضح الإشارات، ص ١٠٥. الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٩. ويذكر أحمد شلبى أن إبراهيم باشا «استصحب معه الأمير جام الحمزاوى إلى الديار الرومية، للسؤال عن أحوال مصر». ويبدو أن الأمير كان خائفاً من ذلك، فلجأ للشعرانى للدعاء له بالألا يحدث له مكروه هناك. وهنا أعطاه الشيخ تلك «التعويذة» للتوصية عليه عند أصحاب النوبة بنواحي العجم والروم!! أما جام الحمزاوى فكان دواداراً لخاير بك سنة ٩٢٤ هـ وأصبح بعد ذلك «مُشيراً» له. وهذا يعنى قرب الشعرانى من أمراء لهم سلطة عظيمة آنذاك. ابن عباس: مصدر سابق، ص ٢٤٤، ٤٦٤.

(١٣٦) لطائف المتن، ص ٦٠٣.

(١٣٧) المصدر السابق، ص ٦٦٤.

(١٣٨) المليجي: مصدر سابق، ص ١٥٨-١٦١. د. توفيق الطويل، الشعرانى، ص ٢٤، ٢٥.

(١٣٩) لطائف المتن، ص ١٦٢.

(١٤٠) راجع فى ذلك ما سبق وذكرناه فى الفصل الثانى. وانظر أيضاً: لطائف المتن، ص ٢٨٠.

(١٤١) أحمد الرشيدى: حُسن الصفا والإبتهاج، ص ١٦٠.

(١٤٢) كان من أقوال الشيخ المتكررة أن الله سبحانه وتعالى أنعم عليه بـ «حماية جميع الجهات الموقوفة على الزاوية من الظلمة. فلا أحد يقف لنا فى طريق من كاشف أو شيخ عرب أو غيرهما، مع أنه ليس بيدى مُرع ولا مرسوم بالحماية.. وإنما ذلك محض عناية من الله عز وجل». إنه بذلك ينفى أى تأثير لعلاقاته بهؤلاء الأمراء فى الحفاظ على أوقاف زاويته، رغم أن العلاقة بين الأمرين لا بد وأن تكون موجودة. انظر: لطائف المتن، ص ٦٠٠.

(١٤٣) لطالما تحدث الشيخ عن هذا الأمر فى مؤلفاته. انظر على سبيل المثال: لطائف المتن، ص ١٧٤، ١٨٤، ٢٨٠.

(١٤٤) لطائف المنن، ص ٦٧٦، ٦٧٧.

(١٤٥) يذكر الشعراني عدة حالات عرض فيها الأمراء المماليك عليه الحصول له على أوقاف أو جوالى أو مساميح لزأويته وكان منهم الأمير جاتم الحمزاوى. ويتحدث الشيخ عن رفضه لذلك. ورغم عدم تكذيبنا للشيخ فيما قال، فإننا نعتقد بأنه تحدث عما رفضه ولم يتحدث عما وافق عليه. وفى كل الأحوال، فإن ذلك يعكس لنا أيضاً أن الاستفادة من الأمراء كانت قضية مطروحة آنذاك. لطائف المنن، ص ٢٠٦، ٥٩٤.

(١٤٦) ومن ذلك قوله «ومن أخلاقهم رضى الله عنهم: إنصافهم لكل من سعى لهم عند الأكابر والأمراء فى تحصيل رزقة أو جوالى أو هدية ونحو ذلك. فيقاسمونه بالنصف أو الربع بقدر ما يروونه يرضيه.. فلا ينبغي للشيخ أن يشح عليه بما يطلبه من ذلك لأنه معدود من كسب ذلك الناصب حقيقة». تنبيه المغترين، ص ٥٧.

(١٤٧) لطائف المنن، ص ١٥٣.

(١٤٨) المصدر السابق، ص ١٠٧، ١٥١، ١٥٢.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ١٥٤، ٢٠٦، ٤٨٥، ٥٦٤.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٥١٢.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٥٧٢.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(١٥٣) على سبيل المثال يذكر أحمد شلبى عبد الغنى أن إبراهيم باشا «الإسكندرلى» قتل الأمير على بن عمر «زعيم هواره»، والأمير أحمد بن بقر، لما بلغه عنهم من ظلمهم للرعية. أحمد شلبى عبد الغنى: أوضح الإشارات، ص ١٠٥.

(١٥٤) يذكر وينتر أن الشعراني «لم يَصُورَ البدو كما كانوا فى الواقع، على أساس أنهم كانوا متمردين ضد الدولة ونهابين للقرى. فزعما البدو، أو على الأقل من أشار إليهم، ربما كانوا ظالمين، ولكن ليسوا خارجين على القانون».

Winter, op.cit, p66

(١٥٥) لطائف المنن، ص ١٦٢، ٦٠٢، ٦٠٣.

(١٥٦) المصدر السابق، ص ٣٢٢، ٣٢٣.

- (١٥٧) المصدر نفسه، ص ٤٣٥.
- (١٥٨) المصدر السابق، ص ١٨٤. وهو هنا يتحدث مثلاً عن أن الأمير عامر بن بغداد «صار يعتقد في الصلاح، ويقضى حوائج الناس التي كنت أكتبه فيها». هذا مع ملاحظة أن أولاد بغداد، كان مقرهم بمحلة مرحوم الحالية، أو «محلة المرحوم» كما يذكرها الشعراني.
- (١٥٩) المصدر نفسه، ص ٥٧٢.
- (١٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٣٥.
- (١٦١) المصدر نفسه، ص ١٥٤، ٣٣٢، ٣٣٣.
- (١٦٢) المصدر نفسه، ص ١٦٢، ٢٩٩.
- (١٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٦٧.
- (١٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٢٣.
- (١٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.
- (١٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٣٩.
- (١٦٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٣.
- (١٦٨) المصدر نفسه، ص ٥٤٥. وهو يذكر هنا، على سبيل المثال، أن أحد موظفي دار الضرب قد طلب تعلم أسرار الطريق على يديه، فلم يسمح له بذلك إلا بعد مدة «... فتكرت عليه، وتغربت مده، وصرت أكلمه بالكلام المؤذن بتقص مرتبته على وجه التعريض والتأويل. فزهقت نفسه منى ونفرت. فلولاً داوئته في ثاني الحال، ومدحته بكلمات، وإلا قاطعنى مدة عمره».
- (١٦٩) لطائف المتن، ص ٢٠٩.
- (١٧٠) وهو يتحدث عن العديد من مشايخ البلاد الذين زاره، وهادوه وهاداهم. وعن كثرتهم يقول: «فلا أحصى لهم عدداً» ثم ذكر منهم نافع شيخ الساقية، والحاج علي بن هلال شيخ شطنوف، والحاج إبراهيم الإكيادى، وشرف الدين وأحمد أولاد الحاج خليل مشايخ قها. لطائف المتن، ص ٦٠٤.
- (١٧١) البحر المورود، ص ١٥٢، ١٥٣.
- (١٧٢) إن نجاح زاوية الشعراني، ونجاحه وشهرته الشخصية، لتضرب لنا أبلغ الأمثلة على استفادة الشيخ من السلطة. وعلى أية حال فقد استفاد المجتمع بدوره من الزاوية. انظر: محمد صبرى الدالى: الزاوية والمجتمع المصرى.

(١٧٣) انظر في ذلك ما سبق وقلناه عن مفهومه للسياسة، باعتبارها فن التعامل مع السلطة، ص ١٠٨

- ١١٤ -

(١٧٤) عن ضرورة التجديد في الفكر الصوفي قال الشعراني: «واعلم أن العارفين يعلمون أن الحق في التغيير والتحويل ليلاً ونهاراً، لتجدد الشؤون التي يظهرها الحق تعالى كل يوم لقوله تعالى كل يوم هو في شأن. فلذلك نهوا المسلم أن يسلك من الكتب لأن لكل زمان دولة ورجالا، وكلام البشر لبعضهم إنما هو بحسب قابليتهم في ذلك الآن. فأى فائدة للتلميذ الآن بذكر ما كان الجنيد أو أبو يزيد أو معروف أو غيرهم يقولونه لتلامذتهم، لأن الأمراض تتجدد في القلوب في كل زمان». الشعراني: الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ١، ص ١٥٣.

(١٧٥) يمكننا هنا ملاحظة ما قاله الشعراني من أن الشيخ الذي لا حرفة له ولديه زاوية وفقراء يقع في أمور مذمومة لا تُحصى. لأن أكله وشربه ونفقته منها. فلذلك يلزمه الخضوع لمن يُحسن إليه من الأغنياء وأرباب الدولة، وبحسب اظهار التاموس حين يحضرون عنده، ويستحلى مجيئهم إليه، لاسيما في محافله ومحل نظامه، ويخاف من تفرقتهم عنه خوف أن يقطعوا عنه المدد من القمح والجنين والعسل ونحو ذلك مما يجتمع عليه الفقراء. ورغم أن الشيخ يوجه حديثه إلى أناس ينتقدهم، فإتينا نجده قد انطبق عليه أيضا. الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ٢، ص ١٠.

الفصل السادس

قضايا المجتمع والسلطة فى خطاب الشعرانى

كان الشعرانى شيخاً صوفياً مصرياً توجهت إليه أنظار الكثير من المصريين لمساعدتهم فى التغلب على العديد من المشكلات، التى واجهوها مع السلطة بكل مستوياتها، وذلك لما اكتسبه من مكانة مرموقة لديها، ولما تمتع به من قدرات دينية- فقهية و صوفية - ومكانة اجتماعية ذاع أمرها فى عصره. فى الوقت نفسه لم يكن تقريب السلطة للشيخ- وأمثاله - تم بدون مقابل وإنما كان يهدف أساساً إلى تحقيق بعض أهدافها تجاه المجتمع. وما بين قبول المجتمع أو رفضه لمطالب السلطة وبين اعتدال السلطة أو قسوتها تجاه المجتمع.. كان على الشيخ أن يحدد مواقفه ويصدر آراءه وخطابه فكيف كان خطاب الشيخ تجاه قضايا السلطة والمجتمع؟ وإلى أى مدى استفادت السلطة من خطاب وممارسات الشعرانى؟ وإلى أى مدى استفاد المصريون من ذلك؟ وما حقيقة موقف الشيخ من الجانبين؟

نستطيع أن نعرثر على إجابات هذه الأسئلة من خلال تناول بعض قضايا المجتمع والسلطة فى خطاب الشعرانى. ولعل من أبرز تلك القضايا دعوته لطاعة أولى الأمر، ولدفع الضرائب، وموقفه من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وموقفه من الظلم، ومن حوائج الناس، ومن بعض الأمور الاجتماعية الأخرى آنذاك.

أما الطاعة لأولى الأمر، فتلك كانت من «المسلمات» فى خطاب الشيخ. لقد دعى لطاعتهم، واحترامهم، وتعظيمهم طوال عمره. ولعل فيما عرضناه فى الفصلين الرابع والخامس عن دعوته لطاعة السلطان، والباشوات، والأمراء، والقضاة وغيرهم ما يغنى عن المزيد. لقد كان للشيخ مبدأ لم يتخل عنه، وهو أن الحاكم له حق الطاعة^(١). ولقد كان هذا الحق ينبع عنده من مصدرين رئيسيين، الأول: هو قوله تعالى «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»^(٢) وهو ما أفاض الفقهاء فى تفسيره لمصلحة الحاكم، وأخذ الشعرانى به. الثانى: هو ضرورة وجود الحاكم حتى ولو كان ظالماً، ومن ثم ضرورة احترامه وطاعته، لاسيما إذا كان حكمه قوياً وقاسياً بحيث يُخشى منه.

أما دعوة الشيخ لدفع الضرائب فكانت تنبع عنده من مفهوم «طاعة أولى الأمر»، وكذا وعيه بضرورة وجود السلطة القوية من أجل استقرار المجتمع. لقد وردت هذه الدعوة عنده منذ وقت مبكر. وهكذا كان قوله مؤيداً لرأى شيخه الخواص - بضرورة إعطاء التجار لرجال السلطان «عادتهم من الغفارة» فى الحال المخصصة لذلك، وهى الثغور. ولقد برر ذلك بأنه «ليس من المكس الحرام فى شئ، إنما هو أجرة غفارة السلطان. فإنه لولا ظل سيفه وحرمة، وما أمن أحد من التجار أن يخرج بماله ونفسه فى البرارى والقفار».

ويستكمل الشيخ تناول القضية بما يوحى بأنه كان على وعى بأن الضرائب إنما تذهب للدولة، التى تستخدمها فى تقوية قبضتها على المجتمع لردع الخارجين وتحقيق استقرار الأمن فيه؛ وهو ما يؤيده تماماً. وهكذا يقول: «وتأمل يا أخى الطرقات إذا مات السلطان أو حصل فى مملكته خلل، لا يستطيع أحد أن يخرج من بلده، بل رأيت الناس خطفوا عمائم بعضهم بعضاً فى أسواق مصر عند بلوغ كلمة واحدة عن السلطان، وطلب الزعر والعياق أن يقتلوا غالب التجار يأخذوا أموالهم ويفسقوا فى حريمهم جهاراً»^(٣).

لم يكتف الشيخ بأسلوب الترغيب فى تناول قضية دفع الضرائب، بل أتبع ذلك بطلب قد يبدو غريباً على شيخ مثله. فهو يرى ضرورة أن يعطى المصرين لرموز السلطة ما يطلبونه منهم زائداً عن الضرائب الرسمية «العادة» وهو لا يكتفى هنا بأسلوب الترغيب، بل يذهب إلى حد استخدام أسلوب التهريب أيضاً. لذا فقد كتب: «فاعط يا أخى أعوان السلطان عادتهم، فإن ذلك مُجَرَّبٌ لنزول البركة فى الرزق، ومعدود من الصدقة الخفية. فإن لم تسمع نصحى، وأخفيت عن الأعوان شيئاً من عروض التجارة، فلا تلومن إلا نفسك إذا غمزوا عليك، ثم تصير تسألهم بأضعاف ما كانوا يأخذونه منك، فلا يرضوا. وربما ضربوك وحبسوك وعملوا معك القانون»^(٤). وهكذا يتضح لنا أن الشعرانى قد جمع بين الحُجج الدينية والدنيوية ما استطاع، لكى يحث أفراد المجتمع - والتجار هنا خاصة - لاعلى دفع الضرائب الرسمية للسلطة، بل وعلى ضرورة دفع أشياء أخرى غير رسمية ولا شرعية.

ورغم دعوة الشعرائى السابقة، فإنه فى موضع آخر يذكر رأياً يعود فيه للحدث على دفع الضرائب، وإن كان فى إطار من عدم الرضى والخوف. لقد دعى من جديد إلى: «إعطاء الغفير غفارته، وجابى المظالم جبايته، أدباً مع الله الذى سلطهم علينا بحق وبغير حق». كما جعل من واجبه وواجب المتصوفة أن «تأمر جميع أصحابنا بذلك، ولا أن نمكّنهم من أن يستشفعوا فى عدم الوزن بأحد من العلماء والصالحين وغيرهم. فإن جباة الظلم تحت حكم من لا تُقبل فيهم شفاعاة ولا بجة خردل، كما هو مُشاهد... وقد صار مال السلطان الآن لا يقدر أحد بأن يسعى فى نقصه، ولا فى ذلك شفاعاة شافع»^(٥).

إن التمعن فى هذه الدعوة، بعد مقارنتها بالدعوة السابقة عليها، يجعلنا نقول بأنها تحمل رأياً مختلفاً إلى حد ما، وكذا لهجة ومفردات جديدة. لقد حل مصطلح «بحق وبغير حق» هنا، محل «ليس من المكس الحرام فى شئ» هناك. وحل مصطلح «جباة الظلم» و«جابى المظالم» هنا، محل «أعوان السلطان» هناك. وحلت عبارة «لا تُقبل فيهم شفاعاة ولا بجة خردل» محل «تجد الحق تعالى هو المُسلط لهم عليك».

فكاننا فى الدعوة لدفع الضرائب، أمام مستويين للخطاب. ولولا ورود الدعوتين بين دفتى مؤلف واحد، لقلنا أن الشعرائى قد طور موقفه بمرور الزمن. إن التفسير المُمكن لهذا التباين، ربما يعود مرة أخرى لتناقضات خطابه فى مستوييه المثالى والواقعى، وكذا لخوفه من السلطة، ومن ثم تأييده لها، حتى ولو كان هذا التأييد فى غير صالح المجتمع. فهو يعلم أن الضرائب أمر واجب على «الرعية» تجاه السلطة، فى مقابل ما تقوم به من خدمات. لكنه يعلم أيضاً أن هذه الضرائب تُجبى بأكثر من مقدارها الأصلى، ومن ثم تدخل فى باب «الظلم». بيد أن الخوف من قسوة السلطة كان يُمثل حاجساً مستمراً لديه. وهكذا لم يجد مفرأ من دعوة المصرين عامة والمتصوفة خاصة - إلى دفع الضرائب، سواء كانت «شرعية أو غير شرعية» حتى لا يتعرضوا للعقاب.

بيد أننا يجب ألا نغفل ما حدث من تطور ملحوظ فى موقف الشعرائى بعد ذلك. فقد أورد الحديث النبوى القائل «لا يدخل الجنة صاحب مكس» ثم تعقبه فى تفسيره لذلك بالقول «وصاحب المكس هو الذى يُعشّر أموال الناس ويأخذ من التجار وغيرهم ما لا يجب عليهم إذا مروا به على وجه المكس، أى العُشُر، كما هو معروف فى هذا

الزمان»^(٦). وهنا نلاحظ أنه - وبعد مرور حوالى ربع قرن - يعود لطرح القضية فى إطار دينى له مغزاه. لقد حرّم هنا - واستناداً إلى الحديث النبوى - دخول اللجنة على أولئك الذين يأخذون الضرائب «العشور» من الناس بأكثر من مقدارها الأصلى. إنه فى ذلك كله يؤيد السلطة فى حالة أخذها الضرائب الشرعية الرسمية، أما فى حالة خروجها عن ذلك، فإنه يؤيدها أيضاً، وإن كان فى إطار ذمها دُنيوياً، وترهيبها أخروياً، والخوف منها دائماً.

★ ★ ★ ★

إذا كانت الدعوة لطاعة أولى الأمر وتادية مالهم من حقوق مالية، هى دعوة خدمت السلطة فى مواجهة المجتمع فى النهاية. فماذا عن قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؟

بداية لا بد من القول بأن «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» هو من الفروض الكفائية فى الفقه الإسلامى. والفرض الكفائى هو الفرض الذى يكون المطلوب فيه تحقق الفعل من الجماعة، فإذا وقع الفعل من البعض سقط الإثم عن الباقين، ولا يستحق أحد ذماً. وإن لم يقم به أحد أثم المجتمع. والجماعة كلها مُطالبه بتهيئة الأسباب، ليكون من بينها من لديه الكفاية على القيام بهذا الأمر. فإذا أصبح هناك من لديه القدرة للقيام عليه، أصبح مُطالباً به^(٧).

وهناك أمر آخر لا بد من الإشارة إليه هنا لأهميته. فالكثيرين من المشايخ الذين ترجم لهم الشعرانى، سواء من مشايخه السابقين أو من المشايخ المعاصرين له (الأقران)، كانوا من الذين يقومون بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ولا نستطيع إحصاء عدد من ذكرهم بنفسه فى هذا الشأن^(٨).

ومن هذا المنطلق يمكن القول بأنه لما كان الشعرانى رجل دين وتصوف، ولما كان المجتمع قد أعطاه الكثير فى مجال المكانة الاجتماعية والدينية بل والاقتصادية والفكرية، وهو ما جعله مُهيئاً للقيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.. فلذلك كله كان من الطبيعى أن يقوم الشيخ بذلك. وما أورده الشيخ عن هذه القضية متناثراً فى العديد من كتبه يُشير إلى دعوته المجتمع لذلك ومن ثم يعنى قيامه به^(٩). بيد أن من المهم معرفة من وجه إليه الشيخ دعوته، ولصالح من كانت.

وردت هذه القضية عند الشعرائى لتعنى «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» فى مواجهة الحكام والمحكومين. بيد أننا نستطيع العثور على مفارقات كبيرة بين الإيجابيين. أما الحكام «السلطة» فنجدته يتحدث - فى بداية العصر العثمانى - عن عدم إمكانية تغيير منكرات «الملوك والأمراء ومقدمين بيت الوالى، وجميع من له شوكة، إلا بالقلب دون الفعل واللسان». وهو يُعيد السبب فى ذلك إلى «عجزنا وضعفنا عن مُحارمتهم كما هو مُشاهد». وهكذا فإنه يتحدث عن التغيير بالقلب فقط «فتتوجه بقلوبنا إلى الله تعالى فى إزالة ذلك المنكر. فإن أزاله كان، وإلا لزمنا الأدب مع الله من غير اعتراض. فإن لله تعالى فى ذلك حكماً وأسراراً تدق على أمثالنا». ومن الواضح هنا اكتفاء الشيخ بالتغيير «بالقلب» فقط تجاه السلطة. وإذا كان الشيخ قد حاول جعل ذلك من قبيل الأدب مع الله، فإننا لا يمكننا تجاهل ما تحدث عنه من الخوف «سلامتنا من العطب»، والضعف «لعجزنا وضعفنا» (١٠).

أما الأمر بالمعروف والنهى المنكر تجاه المجتمع فى الفترة نفسها - بل وقبل أن يقول رأيه السابق بحوالى سنتين - فقد اتخذ الشيخ فيه موقفاً مختلفاً إلى حد ما. ففى إطار حديثه عن «خلق الفعل» نراه مُوقناً بأن الله سبحانه وتعالى هو الخالق للأفعال، سواء كانت بالمخالفة أو بالطاعة له، وأن «جميع الخلق ولو ادعو الإلهية» هم فى النهاية «تحت القهر والقضاء السابق لا يخرجون عنه.. فمن أراد له طاعة لا يمكنه المخالفة، ومن أراد له معصية الأمر لا يمكنه الطاعة».. ورغم ذلك كله فإن الشيخ يقول: «ومع معرفتنا هذا الأمر، نقوم بما كُلِّفنا به من الأمر بالمعروف لمن خالف الأمر بالإرادة أيضاً». هذا وإن كان الشيخ قد جعل الأمر أيضاً لا يخرج عن الإرادة الإلهية «فقد يُريد منا السكوت على المنكر فلا يمكننا النطق بالنهى، وقد يُريد منا التغيير له فلا يمكننا السكوت عليه» (١١).

إننا هنا أمام رأى مختلف للشيخ عن الرأى السابق، وفى القضية نفسها. فهو يتحدث عن إمكانية عدم السكوت عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تجاه المجتمع، ولا يُقلل من ذلك جعله الأمر فى إطار الإرادة الإلهية. أما تجاه الحكام، فالأمر مختلف تماماً، حيث اكتفى بإمكانية التغيير بالقلب فقط. ومعنى هذا أن الأمر والنهى لم يكن شاملاً للجميع فى مصر، بل كان قاصراً على المحكومين.

لقد كرر الشيخ رأيه السابق وأكدّه لأكثر من مرة آنذاك ومن ذلك قوله «وقد كنت قديماً أظن أن الأمر بالمعروف يُنافي التسليم. فسمعت هاتفاً يقول: إذا شهدت الأمر منى وحدى سلّم ولا تُتأزعى، وإذا شهدته من غيرى أنكر عليه ما خالف أمرى»^(١٢). وهو هنا يحدد موافقته على الأمر والنهى، ويرى أنه لا يتناقض والتسليم لله فى شئ. بيد أنه هنا يتحدث عن المجتمع المصرى فقط، وليس عن الحكام، كما يرى أن هناك عدة صفات يجب أن يتحلّى بها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى المجتمع، ومنها عدم التخصيص «من غير تخصيص على شخص معين» بل يكون «إرسالاً»، وهو يستند فى ذلك إلى ما كان يفعله الرسول (ص) حين يقول «ما بال أقوام يفعلون كذا وكذا» بدون تعيين الشخص الفاعل^(١٣). ومنها عدم الغضب من ظهور المنكر، وعدم التكدر إذا أمر الإنسان بالمعروف أو نهى عن المنكر ولم يُمتثل لقوله. ذلك لأن الله تعالى قال (ما على الرسول إلا البلاغ). ومنها التحلى بالرفق والرحمة وعدم الإحتقار ولا الإزدراء للناس «لأن الخلق محل لجريان الأقدار.. والفعل للشئ والترك له بقضاء الله تعالى وإرادته»^(١٤).

خلاصة ما سبق أن الشعرانى فى هذه المرحلة، لم يُقدِّم على تطبيق دعوة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تجاه الحكام باليد أو باللسان، اكتفاء بالقلب فقط. ولقد دعا غيره لاتباع رأيه هذا، ولم يكن موقفه هذا بسبب عدل السلطة واستقامتها، لا بل كان لخوفه منها. فى الوقت نفسه، فإنه أجاز القيام بهذه الدعوة فى مجتمع المحكومين بالقلب وباللسان، وإن وضع بعض الشروط التى يجب أن يتحلّى بها الداعى إلى ذلك. وإذا كان خطابه وموقفه من الحكام فى القضية يعكس لنا خطاباً وموقفاً انهزامياً، فإن موقفه وخطابه تجاه المحكومين كان مُختلفاً ولكنه غير مفيد، لأنه كان مؤيداً للسلطة فى النهاية. «فمنكرات» الحكام فى غالبها إنما تضر بالمحكومين، ورغم ذلك يمكن السكوت عليها. أما «منكرات» المحكومين والتى قد يضر بعضها الحكام، فلا يمكن السكوت عليها. هذا على الرغم من اعتقاد الشيخ بأن كل أفعال البشر إنما تدور وفقاً «للقضاء السابق»، بل وعلى الرغم من أنه «قديماً» - ربما فى العصر المملوكي - كان يرى أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر «ينافى التسليم».

بيد أن الرجل قد طُور أو غيّر من رأيه في هذه القضية مع ستينيات القرن العاشر الهجرى / منتصف القرن السادس عشر الميلادى، وهو ما نعثر عليه في مؤلفاته التى تعود لتلك الفترة. فهو يتحدث عن أن من صفاته «كثرة نصحى بلطف ورقق لمن عُرِف بالفجور والفسق بالممالك، من حاشية الولاة وغيرهم»^(١٥). وكذلك «حملى للعلماء الذين يدخلون على الأمراء ولا ينصحونهم ولا يأمرتهم بمعروف، أنهم لم يتركوا ذلك إلا عجزاً، أو لأنهم لم يروا عندهم منكرًا»^(١٦). ويُضيف أنه يقوم بتلك المهمة تجاه الأمراء المعزولين!!^(١٧).

إننا هنا أمام خطاب وموقف جديد من الشيخ تجاه الحكام. لقد أصبح كثير الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تجاههم، سواء منهم الموجودين فى السلطة أو المعزولين. بل إنه يتحدث عن ضرورة قيام العلماء بذلك. وما يورده فى هذا الشأن يبدو لنا وكأن هذا المبدأ قد أصبح عنده مبدأ أساسياً لا بد للعلماء من القيام به، وأن إجحامهم عنه هو الإستثناء فى حالة العجز أو عدم وجود منكر أصلاً عند الأمراء.

وفى طفرة أخرى جديدة، وعندما يورد رأى شيخه إبراهيم المتبولى فى القضية، فإننا نجد لا يتفق معه، وتلك سمة لها ما لها من دلالة. لقد أورد قول المتبولى «من أدرك منكم النصف الثانى من القرن العاشر، فلا يُشدّد فى إزالة منكرات الولاة، لأن فى ذلك الزمان تترادف علامات الساعة التى أخبر بها الشارع (ص). ومن شدد فى منع وقوعها أصلاً فكأنه ساع فى خلف ما وعد بها الشارع». إن المتبولى لا يدعو لعدم إزالة المنكر بل «عدم التشديد» فيه. ورغم هذا فإن الشعرانى يخالفه بالقول: «لكن قواعد الشريعة تشهد بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مطلقاً، ولو كان ذلك الأمر من علامات الساعة، إلا أن يخاف الإنسان على نفسه من ذلك حصول ضرر شديد لا يحتمله عادة»^(١٨).

إذن لقد أصبح «الخوف من ضرر شديد» هو الحائل الوحيد عند الشيخ، والذى يمنع الإنسان عن أمر «الحكام» بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وفيما عدا ذلك فإنه يُبيح القيام بهذا الأمر، على اعتباره من «قواعد الشريعة». فهل نحن حقاً أمام طفرات جديدة،

إيجابية بل وثورية، فى خطاب الشعرائى و موقفه من قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؟. إن الإجابة على هذا السؤال هى أمر ممكن، إذا ما أجبنا على سؤال آخر عن ماهية الوسائل أو الآليات التى وافق الشيخ على استخدامها فى الأمر والنهى تجاه الحكام.

الواقع أن الشعرائى، رغم ما سبق كله، لم يؤيد مطلقاً تغيير منكر الولاية باليد، بل دعا للإكتفاء باللسان والقلب، وهو فى ذلك يمتدح دعوته ويذم من يخالفها. ولجّد هذا بوضوح فى قوله «وهذا الخلق غريب فى هذا الزمان، حتى أن بعضهم يتعرض لإزالة منكرات الولاية، فيحصل له حبس وضرب، ويظن أنه مُصيب، والحال أنه مُخطئ». ووجه الخطأ من الآخرين، كما يرى، هو فى تفسيرهم الحديث «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده»، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه». وإذا كان الشيخ لم يُورد نهاية الحديث «وهذا أضعف الإيمان» فإنه فى شرحه لما أورد يقول: «فلم يُكلف أهل مرتبة بفعل ما هو فوقها، صيانة للجسم والروح عن التعرض لما يضرها. فمن تعرّض لما يضر ذاته فقد خالف قوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة)؟. فإن الله تعالى ناظر لبقاء المهج، وترجيح بقائها على تلفها.. وما أباح [أى الله جل وعلا] له [أى للإنسان] الإستسلام للقتل، إلا عند العجز عن الهروب، أو عن الدفع عن نفسه» (١٩).

وما سبق يعنى حقيقة أن الشيخ أصبح يرى ضرورة تغيير منكرات الحكام باللسان والقلب فقط، لكنه لا يزال يعارض التغيير باليد. ورغم أنه فى ذلك يبدو مُستمراً فى خوفه من السلطة، إلا أنه يحاول أن يبرر ذلك من خلال إعادة تأويل الحديث النبوى تأويلاً مُعتدلاً ومُحافظاً، وكذا باختيار ما يتفق وهذا التأويل من آيات القرآن الكريم.

ولا نستطيع أن نتجاهل هنا أن خطابه قد حدث به بعض التطور لصالح المجتمع. فهو لم يعد يكتفى تجاه الحكام بالتغيير بالقلب فقط كما كان فى البداية، لكنه أصبح يُبيح التغيير باللسان. والتغيير باللسان يمثل مرحلة وسطى ومُعتدلة، وتناسب وعلاقته بالسلطة، وكذا عمارسته للسياسة وفق مفهومه الخاص. لقد كانت آراءه فى هذه المرحلة تخدم المجتمع إلى حدما، وإن كانت لا تزال أيضاً لصالح السلطة بسبب عدم إباحته التغيير باليد.

ومن الجدير ذكره أن الشيخ بعد ذلك بنحو ثلاث سنوات- وبالتحديد فى سنة ٩٦٣ هـ- أعلن رأياً مُختلفاً إلى حد كبير. أما هذا الرأى فيتمثل فى وجود مرتبى تخفيف وتشديد فى قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تجاه السلطة، وأن من حق الإنسان أن يختار فى هذا الإطار ما يستطيعه، وعلى الآخرين موافقته. ونحن نجد ذلك فى فتواه التى كان مما جاء فيها «فلو أن انساناً قال أنا أمر الظالم الفلانى بالمعروف ولو قتلنى، نُصرة لدين الله، لا نمنعه. ولو أن انساناً ترك الأمر بالمعروف خوفاً على النفس أو العضو مثلاً، سلّمنا له بذلك» (٢٠).

لقد كانت هذه هى المرة الأولى التى أباح الشعراى فيها إمكانية التغيير باليد تجاه السلطة، وتلك نقلة مهمة فى خطابه وفكره فى أواخر حياته. نحن لا ندرى بالتحديد السبب فى إفتائه بتلك الفتوى؛ ربما بسبب تطور مكانته الاجتماعية واقتربه أكثر من مشكلات المجتمع فى معاناته مع السلطة، وربما بسبب تقاربه مع الفقهاء بشكل تدريجى، لاسيما وأنه ذكر ذلك فى إطار حديثه عن مرتبى التشديد والتخفيف فى الفقه الإسلامى. على أننا نستبعد أن تكون هذه الفتوى قد جاءت فى سياق اختلاف ما مع السلطة، فعلاقة الشيخ العملية بها، وكما أوضحنا من قبل، لم تتأثر أو تتغير حتى النهاية. وفوق ذلك كله، فإنه يذكر عقب فتواه هذه أن «الأولياء» لا يغيرون شيئاً باليد قط، بل بتوجيه القلب إلى الله تعالى. فكان فتواه لم تكن لتنطبق عليه شخصياً ولا على غيره من «الأولياء»، بل على ما هم دونه ودونهم.

فإذا ما عدنا للبحث عن موقفه من القضية تجاه مجتمع المحكومين، وجدناه يؤكد على موقفه السابق والقائل بضرورة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى زمان - على حد قوله - قد كثر فيه «ظهور المعاصى والفتن وكثرة الزنا واللواط والقتل و شرب الخمر وغير ذلك». ورغم أنه يُعيد هذه الأمور إلى «ما وعد الشارع به» (٢١) وإلى ضرورة التسليم بقضاء الله فى ذلك، إلا أنه يؤكد ضرورة القيام على أمر هذه القضية، بل ويصف من لا يقوم بالأمر والنهى بأنه «أعور العين.. جاهل بالشرعية».

وهو يشرح موقفه فى مواجهة هؤلاء قائلًا: «لأن علمنا بأن المنكر بقضاء الله وقدره دون العبد، لا يُنافى أمرنا بالمعروف. فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قد جاهدوا فى الكفار بالسيف، مع علمهم بأن الكفار ما خرجوا عن سياج الإرادة. فلو أن الدُّعاة إلى الله سبحانه وتعالى قبلوا من الخلق إحتجاجهم بالإرادة، لما جاهدوا فيهم». ثم يُنهى رأيه بالقول: «إن من شرط التسليم لله تعالى عدم الإعتراض على أمره ونهيه، وتارك ذلك مُعترض على الشرع، غير عامل به. إذ التسليم لا يُنافى الإعتراض بالشرع. فالعبد يسلم لله تعالى من حيث التقدير، وينكر بإذن الله ما خالف الشريعة» (٢٢).

من الواضح أن الشيخ فى بداية ستينيات القرن العاشر الهجرى ينادى برأى قاله منذ بداية ثلاثينيات القرن. إنه مستمر عليه، وإن كان بعمق ووضوح أكثر يتناسب ووضعه الصوفى والاجتماعى آنذاك. لقد كان فى البداية من القائلين بضرورة «التسليم» بما هو موجود من منكر فى المجتمع، باعتباره قضاء الله وقدره على العباد وما تنبأ به الرسول (ص) ثم غير بعد وقت غير طويل ذلك الرأى، ليرى أن «التسليم» لا يتنافى مع القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وهاهو هنا لا يكتفى بمتابعة الرأى نفسه، بل ويهاجم غير القائلين به.

لقد عالج الشيخ هذه القضية فى أكثر من موضع ومؤلف مؤكداً وجهة نظره. فهو يتحدث عن أن من صفات المتصوفة وأدابهم «الإتقباض فى نفوسهم إذا رأوا منكراً فى الشرع إيثاراً للجانب الالهى.. وليس لهم أن يقولوا هذا فعل الله فلا يُنقبضُ منه، لأنه جهل. فإن الكامل يُسمى أبا العيون، فعين ينظر بها إلى فعل الحق فيجده فى غاية الحكمة، وعين ينظر بها إلى مخالفة العبيد وعصيانهم لأوامر ربهم، فيغار لله تعالى. وفى الحديث أنه (ص) كان يغضب إذا انتهكت حرمت الله عز وجل. فعلم أن إنكار المنكر لا يقدح فى مقام التسليم، لأن كليهما مأمور به شرعاً» (٢٣).

وفى تعليقه على الحديث النبوى الذى أورده الشيخ ابراهيم المتبولى والقائل «إذا رأيتم شحاً مطاعاً متبوعاً، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذى رأى برأيه، فعليكم بخويصة أنفسكم، ودعوا عنكم أمر العامة».. نجد الشعرانى يُعلق على ذلك بأنه لا يجب الوقوف

مع ظاهر الحديث والإتكال على أن ما قال به من علامات قد وجدت، ومن ثم عدم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. بل يجب تأويل الحديث بما يدعم ويؤكد ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فولهل مراد الشارع (ص) بقوله (فعليلكم بخوبصة أنفلكم) أي لأنه يخاف عليكم حينئذ من الضرر الذي لا تطبيقه، ولا تجدون معيناً يعينكم عليه. هذا لا يبعد. فليس في الحديث تصريح بإسقاط أصل الأمر بالمعروف، وإنما فيه الأمر بعدم التشديد فيه» (٢٤).

بالإضافة إلى ما سبق من تغيير أو تطوير الشيخ لأرائه وقوله بإمكانية استخدام الإنسان للقلب واللسان فقط في تغيير المنكر، نجده وقد أضاف أيضاً إمكانية استخدام اليد، ولكن في تحفظ شديد يكاد يجعلنا نقول بأنه لم يُقدِّم جديداً، بل قدم رجلاً وأخر الأخرى.

ففى حين يتحدث الشيخ عن أن من صفات المتصوف الصالح «أن لا يتصدر لإزالة منكر فى حارته.. إلا بعد تعلُّم السياسة التامة والنية الصالحة، وتعين ذلك عليه»، نجده يعقِّب على ذلك بالقول «وقد خالف قوم فقيروا بيدهم أو لسانهم، فسحبوهم لبيت الوالى وضربوهم، فازداد المنكر منكراً» (٢٥). وفى حين يتحدث عن نفسه بأنه لا يسكت عن إيذاء أحد له أو لغيره «بغير حق عادى» وعن رده على ذلك - وبالتدرج - باليد، أو باللسان، أو بالقلب.. فإنه يعود للقول بأن التغيير باليد هو للولاء، و باللسان للعلماء العاملين، وبالقلب للعارفين، مؤيداً فى ذلك من قال بهذا الرأى من الصوفية. بل ويعود مرة أخرى لتفسير الحديث النبوى فى هذا الشأن بالقول: «والحق أن المراتب الثلاث تكون لكل واحد من الثلاثة: فأول المراتب المقاتلة والجهاد، فإن عجز عن الجهاد أنكر باللفظ ليُقيح ذلك المنكر عند فاعله وعند من يراه، فإن عجز بأن خاف ضرراً من قتل أو جرح أو إخراج من وطن، فليقل بقلبه : اللهم هذا منكراً لا أرضاه» (٢٦).

إن ما سبق هو خلاصة ما استطعنا الخروج به عن موقف الشعرانى فى هذه القضية آنذاك. ولا يستطيع المرء، فى ضوء ذلك، إلا أن يتحدث عن اضطراب و تناقض آراء الشيخ حول هذا الأمر حتى نهاية عمره. فهو فى البداية مع أن يقوم الصوفى بالنهى عن

المنكر وإزالته من المجتمع فقط، بعد أن يتعلم السياسة التامة، وبعد أن يكون ذلك واجباً عليه. وإذا كان مفهوم السياسة هنا يمكن فهمه فى إطار ما سبق وعرضناه - على أنه التحلى بالحكمة والذكاء الاجتماعى والرفق.. إلخ (٢٧).. فإن قضية «الواجب» تبقى معلقة. فالشيخ لم يحدد متى يصبح النهى واجباً على الصوفى أن يقوم به، ومتى لا يكون واجباً. إن قضية الواجب هنا تعكس واجبات وحقوق السلطة والمجتمع، وما لا يصبح واجباً على المجتمع يكون واجباً على السلطة، وما يكون واجباً على السلطة أو حقا من حقوقها، كان الشيخ ينادى دائماً بعدم الاعتداء عليه. ومن ثم فإنه يتحدث هنا عن أن السلطة هى التى يتعين عليها. ومن حقها - القيام بالنهى عن المنكر باليد فى المجتمع، وهذا يعد رأياً جديداً عنده إذا تذكرنا بأنه من قبل قد أجاز للمتصوفة القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر دون حديث عن قيود السلطة. هذا ما يبدو لنا أن الشيخ قصده بما قال، وهذا يعنى أن خطابه قد شهد بعض التطور، لكنه لم يشهد طفرة.

يبد أن السؤال يبقى: هل كان رأيه هذا يعكس موقفه بصراحة. إن السلطة عنده - وكما سبق وأشرنا كثيراً - تحتاج أحياناً إلى من ينهيه عن المنكر. إذن فالسلطة غير جديرة دائماً على القيام بالمهمة وحدها. لكن السلطة تعاقب كل شخص يحاول تغيير المنكر فى المجتمع بيده، فيزداد المنكر. ومن ثم فمن الأفضل عدم إقدام الإنسان على تغيير المنكر. وهكذا يبدو أن الشيخ قد وقع فى التناقض والإضطراب بسبب ذلك. ولذا فعلى الرغم من أنه فى هذه المرحلة يتحدث عن أن تغيير المنكر بالقلب «هو أضعف الإيمان» وهو ما أهمله من قبل، فإنه يبرر أن الإنسان قد يلجأ إليه بسبب الخوف من عقاب السلطة له بالقتل أو بالنفى أو المصادرة. إذن لقد انتهى الشيخ إلى أمرين؛ الأول: هو ضرورة ترك تغيير المنكر باليد للسلطة، طالما كان الإنسان غير قادر على تفادى عقاب السلطة، والإكتفاء بالقلب واللسان، بل والإستعانة بالسلطة نفسها وقت الضرورة فقط، وهو ما يدعم ما نقوله عن موقفه من السلطة فى القضية. أما الأمر الثانى: فهو إمكانية قيام أفراد من المجتمع بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بأنفسهم طالما توفرت لديهم النية الصالحة والسياسة التامة، وطالما تعين عليهم ذلك.

بيد أن ما سبق يجرنا إلى إمكانية القول بأن هذا التطور في رأى الشعرانى، إنما يعكس نوعاً من الكره للسلطة، بقدر ما كان يعكس نوعاً من العطف على أبناء المجتمع المصرى. ولعل مما يؤيد ذلك، هو ما جاء فى حديثه عن ضرورة الحرص فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على «ستر عورات المسلمين، الذين لم يتجاهروا بالمعاصى». وستر المعاصى يصل به إلى حد الأخذ بما قاله الشيخ أحمد الزاهد «إذا رأيتم من يتجاهر بالمعاصى لبعض الناس، فأمره بالستر. فإن لم يسمع لكم فلا ترفعوا ذلك الأمر إلى الحاكم على وجه إقامة الحدود، ولا بأس بإعلامكم به الحاكم أو غيره على وجه الاستشارة فى طريق نصيحته، إذا اعتقدتم أنه أوسع تدبيراً منكم.. اللهم إلا أن يتجاهر بالمعاصى بين الخاص والعام. فذلك عبد خلع ربة الحياء من عنقه، واستحق الرفع إلى الحكام، وإعلام الناس به ليحذروه.. ثم إذا رفعنا أمره إلى حاكم ليقم عليه الحد أو التعزيز بشرطه، فينبغى أن يكون قصدنا بذلك تطهيره من الذنوب لا التشفى فيه» (٢٩).

إن الإقتباس السابق يوضح أن الشعرانى كان يرى ويؤيد قيام المتصوفة على أمر النهى عن المنكر فى المجتمع باللسان ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، وعدم الإقتراب من السلطة فى البداية. فإذا عدموا كل السبل ولم يتبق إلا سبيل السلطة، ذهبوا إليه. والذهاب إلى السلطة يكون أولاً بهدف استشارتها إذا اعتقد المتصوفة أن فيها من هو أقدر على معالجة المنكر، والمساعدة فى إزالته على يد الصوفية. فإذا لم يرتدع فاعل المنكر بما سبق وأصر على فعله وتجاهر به بين الناس، فعندها لا توجد وسيلة أخرى أمام الصوفى إلا أن يطرق باب السلطة فى هذه الحالة لعقاب ذلك الشخص. وهكذا فإن باب السلطة هو آخر الأبواب التى يجب على المتصوف أن يطرقها.

صفوة القول أن الشعرانى قد انتهى إلى التأكيد على ضرورة قيام الصوفية بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى المجتمع بأنفسهم باللسان والقلب، كما أجاز الإستعانة بالسلطة عند الحاجة للتغيير باليد. وإذا كان خطاب الشيخ فى ذلك قد أكد ودعم من موقفه السابق تجاه المجتمع، فإنه فى الوقت نفسه قد أكد على أن دور السلطة لا يجب تجاوزه، رغم كونها هى نفسها تحتاج إلى من يأمرها بالمعروف وينهيه عن المنكر. لقد كان

هذا الموقف «الوسطى» يخدم بعض أهداف ورغبات المجتمع، بقدر ما كان يخدم بعض أهداف السلطة. وأحسب أننا لا نبالغ إذا قلنا بأنه موقف كان يُحسب لصالح السلطة فى النهاية، لأنه يحترم وجودها ويدعمه، ويقوّى دورها ويؤكّده، ولا يقلل من ذلك كون الشيخ قد قال آراءه بدافع الخوف من السلطة.

★ ★ ★ ★

كانت قضية ظلم السلطة هى إحدى أهم قضايا المجتمع المصرى آنذاك^(٣٠) كما كانت من القضايا التى يمكن أن يظهر فيها تطبيق الشيخ لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ليس فى أمور غمس الأخلاق والدين فى الأساس، بل وفى قضايا تمس أقوات الناس، بل وحياتهم^(٣١). فماذا عن خطابه فى هذه القضية ؟. ولعل من المفيد أولاً أن نتناول فى عَجالة مدى رؤية الشعرانى لوجود ظلم فى عصره، على اعتبار أن هذه الرؤية مفيدة فى النهاية فى تفسير أو فهم خطابه وموقفه من القضية وما يترتب عليها.

إن المطالع لما كتبه الشيخ يجده وقد تحدث كثيراً عن وجود الظلم فى المجتمع، وأن خطابه السياسى قد عبّ باستخدام مصطلح الظلم لنعت الحكام به، وهو ما يعنى أن الظلم ارتبط عنده دائماً بالسلطة. لذلك فهو يردد دائماً عدة مقولات تجاههم مثل: «حمايتى من مساعدة الظلمة» و «حمايتى من الأكل من ضحايا الظلمة» و «قلة عيادتى للظلمة» وأن من صفات المتصوفة «عدم الإجابة إلى طعام الظلمة»^(٣٢). ولقد ظهرت هذه المقولات فى كتاباته منذ البداية واستمرت حتى النهاية.

فمنذ البداية جاء خطاب الشيخ عن الفلاحين وطوائف الحرف والتجار و العامة، مُمتلئاً بالقضايا والفردات التى تعنى وعيه وإحساسه بالظلم الواقع عليهم. فالفلاح قد أصبح فى غاية الشقاء والفقر، بسبب عمله الشاق، وظلم الحكام من كشف وشيوخ عرب وغيرهم، وأخذهم الخراج مُضاعفاً والمغارم، وعدم تركهم له شيئاً يأكله. وهو لا يستطيع الهرب من هذا الظلم. وحتى إن استطاع، فإنه يُضطر للعودة إلى بلده فى النهاية «كالمقط الأجر»^(٣٣). و الحرفيون قد أصبحوا فى هم مُقيم بسبب الضرائب الباهظة

والظلمة التى عليهم أن يدفعوها للسلطة، ناهيك عن ضرورة قيامهم على أود أهلهم وعلى شئون حرفهم من كراء الحوانيت والبيوت، وهى أمور جعلتهم فى معظمهم يفرقون فى ديونهم^(٣٤). والتجارة قد أصبحت كاسدة، وإمكانية الربح فيها غدت ضعيفة، بل «ومن سافر وريح فى سنة من السنين، فإنها مصادفة القدر، وهو فيها على خطر»^(٣٥). ويشكل عام فإن الناس «فى سخط من الظالم، وثقل الخراج، وإخراج صبيانهم إلى التجاريد إلى بحر الهند، وأمور يطول شرحها، ما خطرت لهم قط على بال»^(٣٦).

وحتى النهاية استمر الشيخ يتحدث عن مثل هذه الأمور. فغالبا الفلاحين «صار لا يحصل له من زرعه، بعد وزن المغارم عنه طول سنته، إلا القوت. وبعضهم لا يحصل له القوت». وظلم الكشف وشيوخ العرب مستمر كما هو^(٣٧). والصانع يُقاسى من الشدة فى كسبه، بما يجعله يُعاین أسباب الموت^(٣٨). والتجارة كاسدة، حتى أن بعض التجار أصبحوا فى ضيق من العيش^(٣٩). وطلبة العلم أصبحوا فى حالة من الفقر بعد أن أهملهم «الأكابر». وبالجملة فإن أمور المعيشة قد أصبحت صعبة «ضيقة»^(٤٠) فالناس قد صاروا فى جمرة من نار المظالم لا تنطفئ إلا بموتهم^(٤١).

فإذا كانت تلك هى وجهة نظر الشيخ عن الأوضاع فى عصره، والتى قالها من واقع خبرته وعلاقاته المتشعبة مع كل عناصر المجتمع، الذين زاره بعضهم وزارهم، وتحدثوا إليه عن حياتهم وما يواجهونه فيها من افتئات السلطة وصعوبة العيش.. فهل انعكست هذه الأمور فى خطابه للسلطة والمجتمع؟ ومع أى طرف كان موقفه؟.

كانت لدى الشيخ - فى السنوات الأولى من الغزو العثماني - حزمتين من الحلول تجاه هذه القضية. أما الحزمة الأولى: فتتمثل فى ضرورة تكاتف المصريين مع بعضهم البعض، لا لمواجهة السلطة، بل لحل مشكلاتهم. أما بالنسبة للريف، فكان يرى أن «أعظم طريق إلى رفع البلاء [ء] عن الناس، الإحسان إلى بعضهم بعضاً»^(٤٢). وأما بالنسبة للتجار، فقد نصح شيوخهم بالعدل والرحمة، وألا يُكثر أحدهم من شكاية أهل سوقه للسلطة. وألا يستعين بها فى نصرته عليهم فوليكن أهل سوقه أرجح عنده من جانب الظلمة. فيكون مع الظلمة بلسانه دون قلبه.. ثم إذا وزنوا الغرامة فليكن أول الناس

وزنا، ولا يحمى ماله بالهم^(٤٣). وأما بالنسبة للمُحترفين، فهو يُبيح الإقراض لهم بدون فوائد بشرط أن يكون ذلك «فى وقت الإضطراب، حتى لا نجعل ذلك ديدناً»^(٤٤). وبشكل عام فهو يدعو لضرورة مشاركة الناس لبعضهم أيام كربهم لأن «كل من انبسط فى أيام قبض الناس، ولم يشاركهم فى وزن خراج البور والعاطل، أو فى وزن المصادرة والرمية على السوق مثلاً، فإن الله يقبضه أيام بسطهم فى الدنيا والآخرة»^(٤٥). وبشكل عام فإن الشعرائى مع ضرورة تصدق القادرين على غير القادرين، باعتباره أحد أشكال التكافل بين الناس. لكنه فضل وأيد فى الوقت نفسه أن تصل الصدقة إلى المحتاج عن طريق رجال السلطة «عامل السلطان». أما تبريره لذلك، فهو أن ذلك يُحقق ما نادى به الإسلام من ضرورة إخفاء المتصدق لصدقته، حتى لا تعلم شماله ما تنفقه يمينه^(٤٦).

وأما الحزمة الثانية: فتتمثل فى فتاويه بإباحة بعض الأمور. فهو يبيح التسول، باعتباره أحد وسائل الأخذ من الظالم القوى والغنى، والإعطاء للضعيف الفقير والمظلوم^(٤٧). وهو يشجع على إقامة الموالد لأن ما بها من «المصالح والفرجات» أكثر من المفاصد «وأقل ما فيها زوال ملل النفوس من العبادات والصنائع الشاقة على النفوس، وتنفيق سلع الحلوانيين والفاكهانيين، واحتراف الحكويين و المشعوتين والشعراء والمحبطين. فيُسمعون الناس الكلام المُضحك المُخفف لهموم الدنيا وكربها، الحاصل من ارتكاب الديون والتعب فى تحصيل نفقات العيال والأولاد، وتوفية ما عليهم من المظالم»^(٤٨). وهو يُبيح أخذ بعض المتصوفة للأموال والأطعمة والثياب من «الظلمة وأعوانهم» ثم توزيعها على «أصحاب الضرورات» ومنهم «من دار عليه الزمان بكله من الملتزمين لجهات الظلم ونحوهم»^(٤٩). وأخيراً فهو يتحدث عن إمكانية قيام المظلوم بالدعاء على الظالم^(٥٠).

نستطيع القول أن حلول الشعرائى السابقة هى حلول إجتماعية تعتمد على التعاون والتكافل بين المصرين، فى إطار حث الإسلام على ذلك. إنها حلول مثالية فى بعضها وعملية فى بعضها الآخر، لكنها سلمية تماماً فى مجموعها. إنه يدعو المجتمع لحل مشاكله

بنفسه، من خلال تعاون جماعى بين الفلاحين أو التجار أو طوائف الحرف وبعضهم البعض، لكنه لا يطرح أبداً إمكانية حل هذه المشكلات من خلال الصدام مع السلطة أو الضغط عليها باتخاذ موقف جماعى للمطالبة برفع الظلم. بل على العكس من ذلك، فإن حلول الشيخ قد شهدت انتكاسة خطيرة عندما تحدث عن السلطة.

ففى إطار موقف مختلف تماماً عما سبق، يتحدث الشيخ عن ضرورة إظهار الود والمؤاخاة «مع أصحاب جملة الوزر والمكس وجباة الظلم»^(٥١). وأن من «الأدب» أن يبادر كل شخص إلى دفع ما عليه من الضرائب (الوزن) مهما كانت غير عادلة «كأحد الناس. فإن ردوها عليه كان حماية من الله، وإن قبلوها كانت ستره له بين عباد الله»^(٥٢). إن الحلول التى يقدمها هنا هى حلول استسلامية تماماً لأنها تدعو إلى الإستجابة لكل شئ بخنوع تام، بل وإلى عدم القدح فى هؤلاء «الظلمة».

بيد أن الأمر لا يقف عند هذا الحد، بل لقد اتخذ الإستسلام عند الشيخ أبعاداً جديدة عندما حاول تبرير الظلم بمبررات دينية ومثالية، وتخدم السلطة فى النهاية. فهو يتحدث عن أن «العهود» قد أخذت على الصوفية بأن «نقيم العذر للظالمين باطناً إذا ظلمونا، كما نقيم العذر لزبانية جهنم على حد سواء... ولا تتوجه قط فى ظالم من غير تثبت. فربما كان معذوراً، ومن عذره اعوجاج رعيته عن الطريق المستقيم. فإن الرعية إذا إنعوجت قابلها الوجود بالعوج، فينعوج الأمير عليهم بانعواج أعمالهم، ولو كان حاكمهم القطب عليه السلام. إذ لا يمكن الحاكم يخرج عن مشاركة ما تستحق رعيته من الجور والظلم تنفيذاً لفضاء الله الذى لا مرد له»^(٥٣).

ومن هذا المنطلق، يتحدث أيضاً عن أن العدل، والرحمة، والأمن من الحكام... كلها قد أصبحت فى عصره «كصحوات المريض يعقبها غشوات»، وذلك لأن هذه الأمور فى غير أوانها ولا مكانها «لعدم استقامتنا، فالخلق الآن فى أمور لا تُحد ولا تُوصف»^(٥٤). ثم يتحدث أيضاً عن ضرورة الصبر على جور الحكام وظلمهم لأن فى ذلك نوع من الرضى عن الله^(٥٥) وكذا عن ضرورة احترام الحكام «ولو جاروا»^(٥٦). ولقد اجترأ فى ذلك التراث الصوفى الذى يبحث على هذه الدعوة، كقول الشيخ أبو الحسن الشاذلى بضرورة الصبر على الظالمين «كما صبر أولو العزم من الرسل»^(٥٧).

ثمة تناقض مُثير يمكن العثور عليه فيما سبق فى آراء الشعرائى وحلوله. فهو يرى أن هناك ظُلماً ثَقِيلاً تُوقمه السلطة بالمصريين. وفى حين يدعوهم للتكاتف فيما بينهم للتغلب على هذا الظلم، فإنه يدعوهم أيضاً لتحمله والرضوخ له باعتباره قَدراً من الله نتيجة عدم أدائهم لحقوقه كما يجب، بل وهو يدعوهم لاحترام الحكام والصبر على ظلمهم، باعتباره نوعاً من الرضى بقضاء الله عليهم ١١. وهكذا فى حين تعامل الشيخ بقدر من الإيجابية والعملية مع المشكلة فى جانب، فإنه عاد ليتعامل معها من جانب آخر بقدر من المثالية السلبية. وفى الحالتين لا يمكننا الشك فى أن كل آرائه كانت لصالح السلطة أكثر مما كانت لصالح المجتمع. ومرة أخرى كانت لعلاقة الشيخ بالسلطة وخوفه منها دورها الرئيسى فى ذلك التناقض.

لم تتوقف تناقضات الشيخ حول المشكلة عند هذا الحد. فما بين دعوته المجتمع لحل مشاكله بنفسه، ودعوته للصبر على الظلم، طرح الشيخ دعوة أخرى تتمثل فى «مقاطعة» الملكية، والاتجاه للتصوف. فهو يدعو إلى عدم شراء «الرزق والغيطان والدواليب»، ويبرّر ذلك بأن ما تنتجه من إنتاج لا يفى بمطالب الحكام «وذلك لأن كل شئ يجر لصاحبه نفعاً كثيراً، تحدى إليه الظلمة بأعينهم ويطلبون مزاحمة صاحبه فى نفعه». وهكذا فإن دخل «العين المنتجة» لا يفى بمصاريفها والأموال المطلوبة منها. ولقد حذر من لا يتبع نصيحته واشترى الأرض والمقارات بأنه «لا يلومن إلا نفسه، حين يحتاج إلى التردد إلى الظلمة والحكام والخضوع لمن يحميه.. وإذا طلبوا من البيوت أو الرزق للتجاريد أجرة سنة يقول: يا فرح من لا له ملك» (٥٨).

إلى جانب ذلك دعا الشيخ المصريين إلى الدخول فى التصوف كمنخرج من هذا الظلم. فبعد أن يُعَدّد أوجه المظالم التى يتعرض له كل صاحب ملك أو انتفاع، نجدّه يقول: «وما رأينا عرياناً قط تعرض له ظالم ولا قاطع طريق، ولا احتاج قط إلى باب ولا ضبة ولا مفتاح. فأنت أيها الأخ بالخيار بين أن تطلب الدنيا وتحمل الهم والنكد ووزن الرمايات والمغارم، وبين أنك ترهد فى الدنيا فيخف عنك الهم والنكد، ولا يقف لك أحد فى طريق» (٥٩).

لقد قيلت الكثير عن الأسباب التى دفعت بالمصريين إلى التصوف فى العصر العثمانى، وأحسب أننا هنا أمام أحد تلك العوامل المهمة. إنه العجز عن إيجاد حلول ناجحة للتغلب على ظلم السلطة. وعلى الرغم من أن الشعرانى كان طوال عمره من أكثر الداعين إلى التصوف فى عصره، إلا أن لهذه الدعوة آنذاك أهميتها الخاصة. ولعلنا نتساءل هنا: هل هذا الحل «الإنسحابى» الذى قدمه الشيخ كان لصالح المجتمع، أم لصالح السلطة، أم لصالح المتصوفة أنفسهم؟. والواقع أن الشيخ قد قدم الحلول السابقة لصالح المجتمع والسلطة على التوالى، أما الحل الأخير فأحسب أنه كان لصالح المتصوفة أنفسهم، ومنهم الشعرانى. إنه دعوة تستخدم ما يعانى الناس من أجل جذبهم لميدان التصوف، حيث يتم حل جميع مشكلاتهم بعد أن يزهّدوا فى الدنيا تماماً.

والخلاصة أن خطاب الشعرانى فى تلك المرحلة قد حمل العديد من الحلول فى مواجهة ظلم السلطة، لكنها فى معظمها كانت حلولاً إستسلامية وإنسحابية ومثالية، كما أنها كلها كانت لصالح السلطة فى النهاية. اللهم إذا كان قد قصد بدعوته «مقاطعة الملكية» عقاب السلطة، وهذا أمر نشك فيه (٦٠).

أما المرحلة الأخيرة من حياة الشيخ - وخاصة منذ منتصف القرن العاشر الهجرى - فإنها قد شهدت بعض التغييرات فى آراء الشيخ حول هذه القضية. فهو لا يزال يدعو المجتمع للتكافل. ومن ذلك دعوته للأغنياء لإعطاء الصدقات للفقراء، لاسيما من الأهل والجيران والعامة «لأن فقراء كل بلد ناظرون إلى صرف صدقة أغنيائهم عليهم، ومن هنا حرم بعض العلماء نقل صدقة أغنيائهم من بلد إلى أخرى إلا لعذر شرعى» (٦١). وكما هو واضح فإن هذه الدعوة هى دعوة اجتماعية للتكافل بين أفراد المجتمع.

من ناحية أخرى كرر الشيخ دعوته للرفق بالفلاح والحرفى والتاجر، بل وأضاف إليها. فالفلاح يجب العطف عليه وعدم أخذ الضيافة منه، وكذا لا يجب أخذ خراج منه فى حالة ما إذا «حصل للزرع جائحة من دودة أو فأر أو هياف، أو استأجرها لتروى فشرقت تلك السنة، لأنه قد خسر عمله وبذره، ولم يستفيد شيئاً» (٦٢). والحرفى والنوتى لا يجب أن يؤخذ منه أجراً «أيام بطالة الدواليب والمراكب، لعدم الحب الذى يعصره، أو

لعدم من يحمل فى المركب شيئاً فى الشتاء»، كما يجب ألا يؤخذ منه شيئاً من الأجرة المعلقة حتى يحصل له الإنتفاع، ناهيك عن ضرورة إكرام هؤلاء الناس وعدم إزدراءهم «لأن عليهم أثقال المملكة، وسداهم ولحمتهم منافع الناس»^(٦٣). هكذا كان خطاب الشيخ فى تقديمه بعض الحلول لمشكلة الظلم الواقع من السلطة على المجتمع.

ورغم ذلك فقد بقى خطاب الشيخ كما هو عليه تقريباً فيما يتصل بعلاقة السلطة بالظلم، وشرعية مواجهة المجتمع لها. لقد برّر الشيخ من جديد ظلم السلطة مُستخدماً كل المبررات، وجعل من صفات المتصوفة الصالحين «كثرة الصبر على الحكام وشهودهم أن ذلك دون ما يستحقونه بذنوبهم»^(٦٤). وهو يدعم ذلك برأى شيخه على الخواص. فقد سأله الشعرانى: «هل ندعو على الظلمة إذا جاروا؟». وكانت إجابة شيخه التى أوردتها «لا، فإن جورهم لم يصدر حقيقة منهم، وإنما صدر من المظلوم، إذ لا يصح أن يظلم حتى يظلم، والحكام إنما هم مسطون بحسب أعمالهم، إن لكم لما تحكمون، وإنما هى أعمالكم ترد عليكم، والحق فعال لما يريد»^(٦٥).

لقد جعل الشعرانى إذن من الصابرين على ظلم الحكام «سلفاً صالحاً» رغم أننا نعلم أن التاريخ الإسلامى ملئ بأمثلة من السلف الصالح الذين لم يصبروا، بل ورغم أن الشعرانى نفسه ذكر الكثير من هذه الأمثلة فى مؤلفاته^{١١}. بيد أن الشيخ فى العصر العثمانى قد أثر أن يستند كثيراً إلى ذلك التراث التهادنى، وترك تراث أولئك الذين كانوا «سماً ناعماً على الحكام» ولم يستخدمه إلا فى لحظات خاصة وقليلة^(٦٦).

والواقع أن هناك الكثير من الأمثلة التى وردت فى خطاب الشيخ فى تلك المرحلة وتسير فى الإتجاه نفسه. ومن ذلك «إياك والإعتراض فى تولية من ولاء الحق تعالى على الناس من قاض أو أمير أو وزير، فإن المولى له هو الله عز وجل.. وأما إذا تكلمنا فى ولاتنا بما هم عليه من الجور، فليس لنا هذا المقام لأنه سقط ما كان لنا فى جورهم من الأجر لعدم صبرنا عليهم»^(٦٧). ومن ذلك أيضاً دعوته للعفو والصفح عن كل من أذى الإنسان فضره أو أخذ ماله أو غير ذلك^(٦٨). بل ومن ذلك أخذه بفتوى الخواص. فقد سأله الشعرانى مرة أخرى عن الحاكم «هل هو محكوم عليه بما هو حكم به؟». ولقد كانت الإجابة: «نعم. كل حاكم محكوم عليه بما حكم به.. فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك، ولا يعقلها إلا العالمون»^(٦٩).

والشيخ يضرب بنفسه المثال. فهو يجعل من «من الله عليه» أنه يقيم الحجة على نفسه كلما ظلمه ظالم، استناداً إلى قول الله عز وجل «وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير»^(٧٠). ثم يكرر ما سبق أن قاله في المرحلة الأولى من أن ظلم الظالم إنما هو من ذنوب الناس، ومن ثم فالظلم هو نتيجة منطقية وعقاب مشروع للناس، وليس بظلم إذن. إن هؤلاء الحكام في الدنيا مثل زبانية جهنم في الآخرة، وجميعهم يفعلون ما يأمرهم به الله. ومن ثم فمن أراد أن يتخلص من هذا الظلم، فما عليه إلا أن يترك المعاصي ويقبل على الطاعات والاستغفار مثلما يفعل الصوفية!!^(٧١).

ويؤكد الشيخ من جديد على أن الظلم والبلاء النازلين على المصريين إنما قدر من الله على المسلمين عامة، بما فيهم المصريين، وكذا هو عقوبة للمصريين لعدم تركهم المعاصي!! ولذلك فهو يورد الحديث القائل «أمتى أمة مرحومة ليس عليها في الآخرة عذاب، وإن عذابها في الدنيا الزلازل والفتن والبلايا والمحن»^(٧٢). ثم يتحدث عن أن عدم الصبر من المصريين على ظلم الحكام وكثرة جزعهم وشكواهم، إنما من علامات كون البلاء عقوبة لهم. وهو يتابع شيخه الخواص في قوله بضرورة رضى الناس بما يحدث، وحتمية موافقتهم عليه، وطمأنينة نفوسهم وسكونهم إليه، حتى يكشف الله ذلك^(٧٣). وفي ختام «لطائف المنن» يتحدث عن أن سوء أعمال الناس هو الذى أدى لتحكم الحكام فيهم وظلمهم لهم، وأن الأمر سوف يزداد في المستقبل «وإذا كان الشاخص أعوج، فظله أعوج لا يصح استقامته. ونحن الشاخص، وولاتنا ظلنا ولا عكس»^(٧٤).

كما سبق كله يتضح لنا أن الشيخ قد استخدم - ومن جديد - القرآن والحديث والتراث الفقهي والصوفي، من أجل تبرئة ساحة الحكام، وإثبات عدم مسئوليتهم عن ظلمهم للمصريين، على اعتبار أن هذا الظلم ما هو إلا قدر هؤلاء الذين أصبحوا في معظمهم من الظالمين لأنفسهم والمُقصرين في حقوق الله، فاستحقوا العقاب جميعاً من السماء على يد زبانية الأرض!! ولعلنا نتساءل: فأين عذاب الله إذن في الدنيا للحكام؟ وأين هذه الآراء من إحساس الشعرائى بظلم السلطة للناس، ومن دعوته للناس بالتكافل للتغلب على الظلم؟ بل وأين ذلك بما قاله أيضاً من قبل ضد الحكام أحياناً لصالح المصريين في هذه القضية؟

إنها تناقضات كثيرة وقع فيها الشيخ، بسبب موقفه الوَسْطى والمُحافظ من أجل إرضاء كل الأطراف؛ السلطة التى كان خائفاً منها كثيراً من قبل، وأصبح الآن يخشاها أيضاً ويريد مكافأتها على احترامها له ومساندتها أمام المجتمع المصرى، والمصريين الذين حاول أن يظهر أمامهم فى ثوب الإمام «الرجل العظيم» الذى يقودهم إلى خير الدنيا والآخرة، والمُفكر «المُصلح» الذى يبحث لهم عن حلول لمشاكلهم^(٧٥) والولى الصوفى الذى لا يهاب السلطة ولكنه يتعامل معها «بسياسة».

إن ما سبق لا يعنى أن هناك أى تطور إيجابى فى رؤية الشيخ للمشكلة. بيد أننا قلنا أن هذه المرحلة شهدت «تغيرات طفيفة» فى خطابه للمجتمع والسلطة، فأين هى؟ الواقع أن ذلك يمكن العثور عليه فى بعض خطابه الأخير، وإن كان بشكل يزيد من تناقضاته أحياناً.

فالشيخ يرى ضرورة عدم «تحمل بلاء الحكام لأنهم ظلمة» ولسان حالهم يقول «يا سيدى الشيخ دعنا نظلم العباد والبلاد، واحمنا من العقوبة التى استحقيناها»^(٧٦). وهو يدعو لبُغض هؤلاء الحكام «من سائر من يظلم الناس فى الأموال والأعراض» وذلك اتفاقاً مع قوله تعالى «يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة»^(٧٧) وقوله تعالى أيضاً «ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله أولياء ثم لا تتصرون»^(٧٨). وهو أيضاً يدعو إلى «قلة» زيارتهم عند المرض «لأن الغالب فى مرضهم أنه عقوبة لذنوب سلفت، ولا ينبغى لنا التحمل عنهم. وأيضاً فى العيادة ايناس لهم. ولا ينبغى ايناس الظلمة والفسقة الذين يشربون الخمر ويزنون، ويأخذون أموال الناس بالباطل، و يحبسونهم ويضربونهم إذا لم يزنوا تلك المغارم التى طلبوها منهم»^(٧٩). وهو ينقل بعض ما قاله السلف من أن من صحب ظالماً فهو ظالم، ومن اشتاق إلى ظالم فهو ظالم^(٨٠).

ومن ناحية أخرى فإنه يرى ضرورة أن يُوصى المريض قبل موته حتى لا تذهب أكثر تركته للحكام^(٨١). وهو يتخذ موقفاً وسطاً من قضية التنافس على الوظائف لأن «ضيق العيش» يتطلب إقامة الأعذار لمن يسعى إلى ذلك^(٨٢). وهو يورد الحديث القائل «العرافة

حق ولا بد للناس من عرفاء، ولكن العرفاء فى النار. والسبب عنده أن هؤلاء الناس (الجواسيس) هم الذين يقومون على أمر أى مكان فى المدينة والريف، ويتعرفون أخبار الناس، وينقلونها للحكام. لذا فهو يحذر المتصوفة من أن يكونوا عرفاء فى سوق أو غيره، ولا أن يكونوا عرفاء فى «مظلمة» نزلت على الناس (٨٣). والأهم من ذلك أن الشيخ يبيع أخذ مال الحكام «الظلمة» وإنفاقه على المحتاجين (٨٤). كما أنه جعل الإنفاق على المحتاجين أهم وأولى من عمارة الزوايا والدور ونحوها (٨٥).

إن تأمل ظاهر الخطاب السابق ومطابقته بممارسات الشرائى العملية وأجزاء من خطابه الآخر، تجعلنا نعود مرة أخرى للقول بوجود مستويين لهذا الخطاب، مثلما كان الأمر فى خطابه لرموز السلطة فى مصر، وهو الذى عرضنا له من قبل. فهو فى الظاهر- وبشكل مثالى - يدعو إلى بغض الحكام، وعدم مصاحبتهم أو زيارتهم فى أوقات مرضهم أو صحتهم، وكذا عدم تحمل البلاء عنهم. أما فى الواقع فإننا نجد وقد صادق الكثيرين منهم، وزارهم، و «تحمل بلاءهم». وفى حين أورد بعض الآيات والأحاديث هنا ليدعم صحة وجهة نظره هذه، فإنه فعل الشئ نفسه هناك. وفى حين يدعو المتصوفة هنا لعدم العمل ببعض الوظائف، فإنه شجعهم فى مواضع أخرى على العمل بالكثير منها حتى لا تذهب لمن لا يثق فيهم ولا يثقون فيه. وهو هنا يقدم الإنفاق على المحتاجين على بناء الزوايا. هذا فى وقت كان قد بنى زاويته، بل وفى وقت كان يدعو المجتمع كله للتصوف، ومن ثم أصبحت الزاوية بحاجة للمزيد فى ضوء زيادة عدد المجاورين بها.

ورغم هذه الملاحظات والمؤاخذات، لابد من القول بأن ثمة أمور جديدة يحملها هذا الخطاب تجاه القضية. فإباحته أخذ المال من «الظلمة» وإنفاقه على المحتاجين، وكثرة تكراره لمصطلحات مثل ازدراء وبغض الظلمة.. إنما هى من الأمور المهمة وتعبّر عن بعض التطور الذى تحدثنا عنه، رغم التناقضات الكثيرة. ولدينا هنا إشارة دالة. فقد سأل الشرائى شيخه الخواص ذات مرة «هل للعارف أن يحمى نفسه وأصحابه بالحال والتأثير من يؤذيهم من الظلمة؟». ولقد كان جواب الشيخ هذه المرة «نعم له ذلك ولو مرة، وإن كان ذلك نقصاً فى الأدب» (٨٦). فهل غير الخواص رأيه فى القضية؟ أم أن الشرائى هو

الذى غير رأيه؟ الذى نعلمه هو أن الشعرانى كان يتولى كتابة ما يقوله الخواص بعد فترة قد تطول أو تقصر، وفى حياته وبعد موته، مُضيفاً إليه بعض الأمور من عنده. هذا مع الأخذ فى الاعتبار أن الشيخ الخواص كان قد توفى عند كتابته هذا الرأى (٨٧).

على أية حال فوقاً لهذه الفتوى الأقل تحفظاً - حيث أصبح الدفاع عن النفس ضد الحكام «نقصاً فى الأدب» وليس «نقصاً فى الدين» - أخذ الشعرانى يُطور إلى حد ما من موقفه، لنجده يقول بأنه كثير الأمر للمريدين بالصبر وتحمل الأذى، «ثم إذا بلغوا إلى حد ما لا يحتملونه، انتقمت لهم بإذن الله من أذاهم بسياسة ولطف، ولم أمكن أحداً منهم يُقابل أحداً، خوفاً عليه أن يُجازف فى المقابلة ويزيد فى الأذى فيخسر» (٨٨).

كما سبق لا نستطيع أن نغفل حدوث تطور ما فى خطاب الشيخ تجاه قضية ظلم السلطة للمجتمع. فعلى الرغم من تحفظه الشديد من قبل، فإنه يبدو هنا مُتحرراً إلى حد ما. لقد بدأ مصطلح «الانتقام» - بالإضافة إلى مصطلحات «البغض» و«الإزدراء» - يدخل فى قاموس خطابه، وإن كان «بسياسة ولطف»، وبدأت بعض الآراء الإيجابية تظهر فى ثنايا خطابه. بيد أن كل ذلك لم يكن بشكل حاسم، بل كان مُختلطاً مع دعواته السابقة للمصريين بالتكافل والتقرب من الله حتى يرفع عنهم مقتته المتمثل فى ظلم السلطة لهم. إن ذلك كله يتناسق وما سبق قوله عن موقفه وخطابه تجاه قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذا قضية دفع الضرائب، وهو يتناسق أيضاً وما سنتابعه عن موقفه من قضاء حوائج الناس لدى السلطة.

كان قضاء الشعرانى لحوائج بعض الناس لدى السلطة من الأمور الإيجابية فى حياته تجاه المجتمع المصرى. ولقد كان الشيخ واعياً لهذا الأمر، ومن ثم فقد كرر الحديث عنه فى مواضع عديدة من مؤلفاته. ويمكننا فهم هذه القضية من خلال ثلاثة أمور رئيسية:

أولاً: أن الشيخ الشعرانى كان يعرف تمام العلم ذلك التراث المنقول عن الرسول (ص) بخصوص قضاء حوائج الناس، حتى أنه أورد فى أحد مؤلفاته المبكرة فصلاً بعنوان «فيما جاء فى قضاء حوائج المسلمين وإدخال السرور عليهم وغير ذلك» (٨٩).

ثانياً: أن الشعراني كان متأثراً في ذلك بتراث صوفى ضخمة، عرف من خلاله - بالقراءة والسماع والمشاهدة - أن العديد من المتصوفة اهتموا بقضاء حوائج الناس لدى السلطة. وهو ينقل لنا الكثير من الأمثلة على ذلك، ومنهم عبد الرازق الترابي، ومحيسن البرلسي، وأحمد السطحية، وعبد القادر السبكي، وأحمد الزاهد، ومحمد الغمري، وعلياًلخواص وغيرهم^(٩٠). ولقد كانت مساهمة الشيخ في ذلك بمثابة متابعة لذلك التراث.

ثالثاً: أن القيام بهذا الدور كان يمثل أحد أهم أسباب نجاح المتصوف في عصره، فبه يعرفه الناس أكثر، ويحترمونه أو يعتقدونه ويلتفون حوله^(٩١) ويرسلون إليه الهدايا، ويؤفون عليه وعلى زوايته الأوقاف. ونظراً لأهمية ذلك، فقد قام نوع من التنافس بين المتصوفة في قضاء حوائج الناس.

رابعاً: أن القيام على هذا الأمر كان يمثل في أحيان كثيرة موقفاً عملياً ومعتدلاً من قضية ظلم الحكام للمجتمع. إنه محاولة لتخفيف بعض مظاهر الظلم في إطار سلمى يكفل للسلطة احترامها من ناحية، ومن ناحية أخرى يكفل لبعض الناس بعض حقوقهم. ولقد كانت علاقة الشعراني بالسلطة تركز في أحد ركائزها على هذا الأمر^(٩٢).

في هذا الإطار يمكننا إدراك أهمية القضية عند الشيخ من نواحي عديدة، و السبب في اهتمامه بها في سنوات مبكرة من حياته، واستمراره على رأيه المؤيد لها حتى النهاية. فهو يتحدث عن قيامه ببعض «الشفاعات» منذ شبابه المبكر لدى السلطانين الغوري وطومان باي، ثم استمراره على ذلك في حكم خاير بك ومن جاء من بعده من الباشوات^(٩٣). نحن لا نعلم بالتحديد كيف كان الشيخ يقوم بذلك في شبابه، بيد أننا لدينا إشارة مهمة في ذلك الشأن تعود إلى فترة العصر العثماني. فهو يذكر أن الشيخ الخواص كان يطلب منه أن يكتب باسمه الشكاوى والالتماسات للحكام «فلما دخلت سنة تسع وثلاثين وتسعمائة [١٥٣٢] م، قال: لا تعد تكتب لأحد على لساني شيئاً. فقلت لم؟ قال: كان عند الحكام بقية خوف من ربهم ومحبة ادخار الأجر لأخوتهم، فرفع الله ذلك»^(٩٤).

من الواضح إذن أن الشعرانى كان يقوم بقضاء حوائج الناس إما بنفسه - ونعتقد أن الأمر لم يكن سهلاً له فى بداية شبابه - وإما بمساعدة شيخه الخواص، الذى ربما تكررت تجربته مع شيوخ آخرين. وفى كل الأحوال فإنه يتحدث منذ بداية العصر العثمانى عن ضرورة عدم تخلف المتصوفة عن «شفاعة» ولا الإحتجاب عن قضاء حاجة لأى شخص «بعد أن نصرنا فى البلد، واشتهر لنا اسم فيها عند الناس»، إلا إذا علموا عدم فائدتها كأن يكون الحاكم عنيداً فى ظلمه، أو يكون ممن لا يخرجون لحضور صلاة الجمعة، «فمثل هذا لا يكلف بالإلتفات للمخلق والقيام بواجب الإقبال عليهم» (٩٥).

بيد أننا يجب أن نلاحظ أن الشيخ قد ضمن رأيه السابق، مساعدته لبعض الأمراء فى مآزقهم التى وقعوا فيها مع الباشاوات والسلطين. ومن هؤلاء محبى الدين بن أبى أصبغ، وجانم الحمزاوى. وهو يشير بطرف خفى إلى ذلك بقوله: «وربما يرد على الفقير فى هذا الزمان أمور يتمنى الموت دونها فلا يجاب، لاسيما حملات أكابر الدولة والدخول تحتها. فإن تحويل الجبل بتوجه الفقير أهون عليه من تحويل قلوب الملوك والوزراء لما هم عليه من كمال العقل والشورى فى الأمور» (٩٦). وهكذا فحتى فى هذه القضية لم تبعد السلطة ورموزها عن فكر الشيخ وخطابه وممارساته. لم لا وقد اعتمد الشيخ على بعض رموزها فى قيامه بمهمة قضاء الحوائج لصالح بعض المصريين، فكان عليه أيضاً، وفى المقابل، أن يساعدهم - بالدعاء والكرامات - فى بعض مشاكلهم.

على أية حال، فإذا كان الخواص قد توقف عن قضاء حوائج الناس عند الحكام منذ سنة ٩٣٩ هـ / ١٥٣٢ م مفضلاً قيامهم برشوتهم، فإن الشعرانى لم يتابع موقف شيخه، بل ولم يأخذ برأيه، واستمر فى القيام بدوره حتى أواخر حياته. فهو يرى أن من آداب المتصوفة عدم الإحتجاب أو التأخر عن أحد «ولا يقولون لمن قصدهم فى حاجة أن إرجع وتعالى لنا وقت آخر» (٩٧). وكذلك ألا يتخذوا على أبوابهم حجاباً يحول دون رؤية الناس لهم «إلا أن يكون فى البيت عيال ولا مكان لهم يتوارون فيه، وذلك حتى لا يفقدوا أحد يقصدهم فى حاجته» (٩٨).

وفى سؤال له مغزاه، كان الشعرانى قد سأل شيخه الخواص «عن الفقراء الذين لا يتحملون شيئاً من بلايا الخلق ويزعمون أنهم مسلمون لله، هل هم أكمل، أم الذين يتحملون البلايا عن الناس؟». ولقد كانت إجابة شيخه بأن الذين يتحملون أكمل لزيادتهم بنفعهم للناس، مع أن التحمل لا يُنافى التسليم» (٩٩).

والشعرانى يناقش القضية فى مؤلفات أخرى، ويضيف إليها المزيد. فبعد أن جعل أحد الآداب الجيدة للصوفية، أن يكونوا رُحماء بالمسلمين؛ بمعنى تحمل همومهم. بعد ذلك نجد يقول «واعلم أن حملنا لهموم إخواننا المسلمين لا يُنافى التسليم، كما توهمه بعضهم. فالعبد يحمل هم إخوانه من كسبهم للذنوب التى استحقوا بها البلاء النازل عليهم، ويُسلم من حيث التقدير الإلهى الذى سبق به العلم. إذ لا يمكن رد مثل ذلك، فافهم، فإنه قد غلط فى ذلك جماعة من مشايخ الجاهل زاعمين أنهم مُسلمون لله تعالى ويخرجون على من يروونه يحمل هم إخوانه، ويقولون: ما لقلان ومُعارضة الأقدار؟» (١٠٠).

وإذا كان ابن عربى قد تحدث عن «تحمل الكامل لهموم الناس» فإتنا نجد الشعرانى وقد وافق على رأيه (١٠١)، بل وردد القول بأن «القطب إذا تقطب، يحمل هموم أهل الدنيا كلها كالسلطان الأعظم» (١٠٢)، بل أعظم. والأمر المثير للإتباء أنه - وفى إطار التنافس بين الصوفية حول قضاء حوائج الناس - دعا إلى ضرورة احترام الصوفية لبعضهم البعض عند الحكم، وألا يذم أحدهم الآخر لدى حاكم لأن ذلك تنتج عنه عدة أضرار «أقلها أنه يصير يخل بقبول شفاعته فى الناس» (١٠٣).

وهكذا حث الشعرانى كل متصوف قادر على قضاء حوائج الناس للقيام بدوره، وضرب بنفسه المثال على ذلك. فهو يتحدث عن كثرة شفاعاته للفلاحين، وطوائف الحرف وغيرهم عند الحكام من باشاوات ودفتردارات وكشاف وشيوخ عرب وغيرهم (١٠٤) وأن الأمر قد وصل إلى حد أن «الدست الورق» قد ينتهى فى أقل من شهر بسبب كثرة مراسلاته لهم فى هذا الأمر، ناهيك عن ذهابه بنفسه فى بعض الأمور الأخرى (١٠٥). بل وهو يتحدث عن عدم ترده فى قضاء حوائج أعدائه من الصوفية إذا اضطروا للذهاب إليه وطلب مساعدته (١٠٦). ومن ثم حق للمليجي أن يتحدث عنه بأنه كان أكثر أهل عصره شفاعاً عند النواب، والقضاة، والكشاف، والعمال، و الْمُحْتَسِبِينَ، وأرباب الدولة، ومشايخ العرب (١٠٧).

والشيخ لم يترك أمر القيام على قضاء حوائج الناس لدى الحكام بدون شروط، بل تحدث عن عدة أمور فى ذلك. فبالإضافة إلى دعوته لاتباع «السياسة» باستخدام الذكاء، واللين، وخفض الجناح، وإقامة العلاقات مع الحكام؛ فإنه دعا أيضاً إلى عدة أمور أخرى بدءاً من الإستعانة «بأصحاب النبوة»^(١٠٨) مروراً بالتخلق ببعض الأخلاق «الطقوس» الصوفية^(١٠٩) وصولاً إلى ضرورة عدم أخذ مقابل على ذلك العمل- كهدية مثلاً- على اعتبار «أن الشفاعة من القربات الشرعية»^(١١٠).

صفوة القول أن خطاب الشعرانى قد تضمن الكثير من الأمور التى تحت الصوفية على القيام بقضاء حوائج الناس لدى الحكام، وأنه قد قام بدوره الشخصى فى ذلك، وبشكل يدعو للاهتمام. ونستطيع القول بأن خطاب وسلوك الشعرانى فى هذه القضية بالتحديد كان أكثر إيجابية ونفعاً، وأقوى ترابطاً ووحدة، وأقل تناقضاً. على أن ذلك لا يجعلنا نغفل القول بأن تلك الدعوة كانت لها أسبابها العميقة. فهى وسيلة عملية وإيجابية وسلمية لرفع أو لتخفيف بعض ظلم الحكام عن كاهل المصريين، دون صدام مع السلطة بكل مستوياتها، بل فى إطار المصلحة المشتركة. وهى تمثل نوعاً من الإستمرارية لتراث بعض الصوفية. وأخيراً فهى مُثمرة فى كسب المزيد من ثقة واحترام الحكام، طالما أن العمل على ذلك يتم من خلال «الطلب بالمعروف» والسياسة والإفادة والإستفادة.



والواقع أن خطاب الشعرانى عن قضايا المجتمع والسلطة لم يقتصر على الأمور السابقة، بل تضمن بعض الأمور الأخرى التى كان يرى أنها وسائل جديرة لتعامل الصوفية مع المجتمع من ناحية، وتيسير سير أمورهم مع السلطة من ناحية أخرى. ومن تلك الوسائل: التلون بلون الناس والزمان، والنفاق، والرشوة.

أما التلون بلون الناس والزمان، فقد طرحها الشيخ منذ مؤلفاته الأولى، حيث جعل من مبادئ الصوفية «أن تدور مع أهل زماننا، ولا نحمد على حال الزمان الماضى». أما السبب عنده فيعود إلى أن «الأمور كلها قد انعكست إلى وراء». وهو يبرهن على ذلك

بأنه فلما كان أهل هذا الزمان لا يستحقون فعل الخيرات معهم، كيف قامت دونهم الموانع فى وصولهم إلى أرزاقهم، وكيف استولت الظلمة على الأوقاف، وعطّلت خراج الرزق المرصودة على شعائر الدين.. وأخذت الأمور كلها فى الطى بعد النشر. وما سبق ينتهى الشيخ إلى تبرير رأيه فيقول: «إذا علمت ذلك، فيحتاج الإنسان فى هذا الزمان إلى قلة الحياء فى مواطن كثيرة، ويكون ذلك أرجح وأصلح من الحياء والحشمة.. فكن يا أخى مُشاكلاً للناس فى أحوالهم، وتلون لهم كما تلونوا لك. فإن ظهروا لك بمظهر الذئاب [الذباب فى الأصل] فكن [ذيباً]. وإن ظهروا لك بمظهر السباع، فكن سباعاً. وإن ظهروا بمظهر الشعالب، فكن ثعلباً. وإن نصبوا عليك فانصب عليهم، حتى تصل إلى حَقِّك» (١١١).

هكذا طرح الشعرانى دعوة قديمة بمنظور جديد وفى صراحة تامة. فالتلون مع البشر والزمان من الأمور القديمة، وصفة سلبية اتصف بها الكثيرون من البشر فى الماضى وما زالوا. وبالتالى فإنه لم يبتدعها، وإنما ترجع أهمية تلك الدعوة عنده إلى أنه صدرت من صوفى شهير، طالما تحدث عن ورعه وتقواه وزهده وصدقه. لقد كان الصوفية من قبله - حسبما يرى - لا يتبعون تلك الصفة، ومن ثم كان حرياً به أن يتبعهم فى ذلك. لكنه فعل العكس، وأحسب أن الشيخ فى ذلك كان عملياً وواقعياً بخلاف بعض شيوخه. وفى كل الأحوال فإن دعوته هذه، وغيرها، تؤكد على أهمية إعادة قراءة خطابه كله من خلال وجهة نظر موضوعية تتخطى كل المحرمات والطلاسم التى وضعها بنفسه أو وضعها غيره.

أما النفاق أو الرياء عند الشعرانى، فعلى الرغم من أنه قد تحدث عن ضرورة البعد عنه (١١٢) .. رغم ذلك وردت عنه إشارات عديدة فى بطون مؤلفاته، وبما يؤيد تشجيع الشيخ عليه فى خطابه العملى والواقعى. فهو يتحدث - منذ البداية - عن أن الجهود قد أخذت على المتصوفة «أن نُدارى كل طائفة رأينا بينهم العداوة والبغضاء وعجزنا عن الصلح بينهم، ونقول لكل طائفة إنا معكم ومن عصبتكم، لكن لا نقول إنما نحن مُستهزون، وهذا معدود من المُدَاراة التى أمرنا الشارع بها، وهو من النفاق المحمود» (١١٣).

والأمر مستمر عنده حتى النهاية، وهكذا فقد جعل من أخلاق المتصوفة «مُخالطتهم لمن كان عدواً لهم في السر ويدعى محبتهم ظاهراً». لكنه أشار إلى أن من يقوم على مُخالطة عدوه، يحتاج إلى عدة أمور منها الحذر وحفظ الجوارح والسياسة «فإن البُعد عن العدو أولى لكل من لم يكن عنده كمال سياسة وكثرة دين» (١١٤).

لقد عوّل الشيخ على ما أسماه بـ «التفان المحمود» الذي أمرت به الشريعة «الشرع»، هذا على الرغم من أن الشريعة قد حثت على غير ذلك كثيراً. وإذا كان قد وجّه هذه القيم «العهود» إلى تلامذته ورفاقه في التصوف «الإخوان»، فمن الضروري أنه اتصف بها تماماً باعتباره هو الداعي لها (١١٥). كما وأنه إذا كان قد قال ذلك باعتباره من فنون التعامل مع المجتمع، فمن الواضح أيضاً أن الدعوة اشتملت السلطة برموزها، وكيفية التعامل معها أيضاً، وذلك بناء على ما سبق و أوضحناه.

أما عن الرشوة، فقد تكرر ورودها في خطابه أيضاً، وشملت الحكام خاصة و المحكومين عامة. فهو يتحدث عن أن العهود قد أخذت على المتصوفة «بأن نرشى بالدنيا وبالمُلُق، كل من تحرك علينا بالأذى من جار وشيخ بلد وغفير وغيرهم، لاسيما إذا تصدى للمرافعة فينا عند الحكام والقضاة، ولو لم يكن بيدنا إلا لقمة واحدة لأعطيناها له. وذلك لأن جوعنا مع هدو [ء] السر، أحسن من شعبنا مع النكد. والذي يريد أخذنا يضيّعه على الحاكم وحاشيته، يعطيه لمن حرك النكد، فيسكن الحاكم ضرورة. لأن الحاكم لا يقدر على الدخول بين اثنين إلا إن رأى بينهما تنازلاً. فمن حرم خصمه وأعطى الحاكم فهو أعمى القلب، لأن خصمه الذي حرك ذلك الأذى له لو أهدى إليه ما أعطى للحاكم سد باب الشر كما فتحه. فالعارف من سد كل باب يخرج له منه أذى.. فافهم واعتبر زمانك، فإن الحكام الآن صاروا مع الدنيا حيث ما شرقت أو غربت» (١١٦).

وهو يضرب المثال بشيخه الخواص الذي كان يقدم الرشاوى للحكام من «الظلمة والفقراء ونقيب الخط، مع قدرته على الإمتناع بالتصريف، والتولية فيهم والعزل» (١١٧).

وإذا كان الشعراني لم يأخذ بنصيحة الخواص فى التوقف عن قضاء حوائج الناس بعد سنة ٩٣٩ هـ فإنه أخذ بنصيحته فى فاعلية الرشوة. لقد قال له شيخه «كل كل من جاءك يطلب قضاء حاجة عند حاكم فقل له: اعط الحاشية شيئاً من حطام الدنيا، ولو أن تقترض ذلك، فإنهم يعملوا مصلحتك» (١١٨).

ولا يكتفى الشعراني بما قاله الخواص، وإنما يلجأ لما قاله شيوخ آخرين لتدعيم ما يقول. فعبد القادر الدشوطى كان يقول بضرورة قيام كل من ذهب إلى القاضى برشوته، قدر استطاعته، حتى يأخذ حقه، وإلا فإن القاضى سوف يأخذ الرشوة من الخصم ويحكم له «فإن غالب قضاة الزمان قد صار دينه موضوعاً على طرف رجله، أدنى شئ يسقطه». وفى تعليقه على ذلك، يشارك الشعراني شيخه فى رأى ويقول «وهذا الذى قاله الشيخ من باب دفع الأشد بالأخف، كل ذلك لتغير أعلام الدين». أما الشيخ أفضل الدين فقد سار فى الاتجاه نفسه، ودعا إلى رشوة القاضى والشهود حتى لا تضيع حقوق الإنسان، وذلك لأن شهود المحكمة إذا لم يأخذوا الرشوة «إما أن ينكروا الشهادة، وإما أن يكتبوا لكم شيئاً لا ينفعكم». ولقد أبدى الشعراني دائماً موافقته على هذه الأمور، بل وأكد عليها (١١٩).

إن من المتعارف عليه بين الباحثين أن الرشوة قد انتشرت فى المجتمع المصرى آنذاك بسبب ظلم السلطة، ومحاولة الناس البحث عن حلول لهذا الظلم. بيد أن ما أورده الشعراني يوضح أيضاً مشاركته و«إخوانه» فى هذه الظاهرة، بل وأصبح من الداعين إليها. ومرة أخرى فإن ذلك يلقى أضواء كاشفة على واقعية آرائه وكذا سلبية معظمها، وعلى أنه لم يعيش «طاهراً بين أطهار» كما ردد البعض (١٢٠).

لقد انتشرت ظاهرة الرشوة آنذاك فى المجتمع، وشاركت فيها جماعات عديدة من المتصوفة (١٢١) وغير المتصوفة، وتلك حقيقة لا يمكن التشكيك فيها. بيد أن للباحث أن يتساءل: متى كان انتشار الأمراض الاجتماعية دليلاً على صحتها، ودافعاً للفرد - التقى

بوجه خاص- للمشاركة فيها، والانحراف فى تيارها، بل والدعوة إليها ١٩. لقد فعل الشعرانى ذلك، رغم كونه قد اعتبر من نفسه إماماً للناس وقدوة صالحة ١١. بل لقد فعل ذلك رغم علمه بنهى الرسول الكريم (ص) عن الرشوة، وعقده - هو نفسه - فصلاً فى أكثر من كتاب له فى النهى عن الرشوة، بل وجعلها نوعاً من «الكُفر» (١٢٢).

لقد كانت دعوة الشيخ للمجتمع الصوفى خاصة وللمجتمع بشكل عام فى الإقدام على الرشوة والنفاق والمراءاة، هى حلول سهلة، ولكنها سلبية للغاية سواء على المدى القصير أو على المدى الطويل.

ولا يمكن أيضاً إغفال دعوة الشيخ للمصريين بالرضا التام عن كل شئ، باعتبار أنه من قبيل الإيمان بالقضاء والقدر. فهو قد دعا الناس للتسليم بظلم الحكام، وكذا بالفقر والغنى «... فالحكمة الإلهية لا يقتضى أن تُعطى العبد غير ما أعطى من أعلى وأدنى. فلو أعطي غير ذلك فسد حاله». وهو يورد الحديث الذى يقول «إن من عبادى من لا يصلح له إلا الفقر، ولو أغنيته لفسد حاله. وإن من عبادى من لا يصلح له إلا الغنى، ولو أفقرته لفسد حاله». ومن ثم ينتهى إلى القول «فطلب الإنتقال من الحالة التى هو فيها إختيار غير ما اختار الله له، وهو مؤذن بأنه يدعى أنه أعلم بمصالحه من الله» (١٢٣).

وأحسب أيضاً أن هذه الدعوة كانت من الأمور الخطيرة آنذاك وحتى الآن. إنها دعوة للتسليم بالظلم والفقر وبكل شئ، على اعتبار أنه من غام وكمال الإيمان بالله. ومرة أخرى يمكننا القول بأن هذه الدعوة كانت لصالح السلطة بكل مراتبها، وكذلك لصالح الأغنياء فقط. ونتيجة لما سبق كله، لا يمكننا مجازاة العديد من الآراء التى أعطت للشيخ أكثر مما يستحق من إشادة وتمجيد بدوره وفكره الاجتماعى، وسارت فى الاتجاه نفسه الذى يحاول التأكيد على أنه كان «مُصلحاً» اجتماعياً ودينياً، و «زعيماً» سياسياً يمكن إتخاذة نبراساً يُهتدى به (١٢٤).



هوامش الفصل السادس

- (١) - عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ١١٢.
- (٢) - الآية رقم ٥٩ من سورة النساء.
- (٣) - الشعراني: البحر المورود في الموائيق والعهود، ص ٨٩.
- (٤) - الشعراني: البحر المورود، ص ٩٠.
- (٥) - المصدر نفسه، ص ٨٨، ٨٩. ولقد تابع الشيخ القول «فمن الأدب مع الله إجابة الغفير وجباة الظلم إلى ما طلبوه من المال بحكم العادة، التي هي مقررة على البيوت والدكاكين والسوق، وأن تحفظ مرتبتهم التي أقامهم الله فيها... حتى صار أكابر التجار والعلماء وغيرهم تحت حكمهم فيأخذوا ماله من بين يديه كرهاً وإن أبى (أبا في الأصل) عن الوزن، سمرؤا بيته وحانوته وغرموه الفلوس وضربوه وبهدلوه، ولا أحد يأخذ بيده».
- (٦) - الشعراني: مختصر تذكره القرطبي، ص ٧٣. ولقد أورد الحديث كما يلي: روى أبو داود أن رسول الله (ص) قال «لا يدخل الجنة صاحب مكس». وعلى الرغم من أن الشعراني في ذلك الكتاب إنما قام باختصار «تذكرة القرطبي» إلا أننا نلاحظ أن ما أورده واختاره إنما كان لما له من أهمية ودلالة في عصره عامة، ولفكره وخطابه خاصة.
- (٧) - محمد أبو زهرة (الإمام): أصول الفقة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٨، ص ٢٨ - ٣٠.
- (٨) - وعلى سبيل المثال، فإن الشيخ عبد الخالق الميقاتي «كان دائم الصمت، لا يتكلم إلا لضرورة، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، لا تأخذه في الله لومة لائم». والشيخ جمال الدين الصافي كان «قوياً بالمعروف، ناهياً عن المنكر، يواجه بذلك الملوك فمن دونهم، حتى أدى به ذلك إلى الحبس والضيق وهو مصمم على الحق». والشيخ شمس الدين الترجمان «... أزال المنكرات ببلاده كلها». والشيخ محب الدين البكري «لم يكن أحد في مصر من العلماء يواجه الباشات والأمراء والدفاتر بالكلام الجافى المر إلا هو» الطبقات الصغرى، ص ٧٢، ٦٨، ٦٧، ٥١، ٤٧، ٨٩، ٩٧، ١٠٧، ١٠٨.
- (٩) - أورد الشعراني الكثير من الأحاديث التي تؤيد ذلك. ومنها «ليس من أمتي من لم يوقر الكبير، ويرحم الصغير، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر». وهو يورد أيضاً ما قاله الرسول (ص) في إحدى خطبه «ما بال أقوام لا يفقهون جيرانهم، ولا يعلمونهم، ولا يعظونهم، ولا يتهنونهم. وما بال أقول لا يعلمون من جيرانهم ولا يفقهون ولا يعظون...». الشعراني: كشف الغمة عن جميع الأمة، ج ١، ص ١٩، ٢٠.
- (١٠) - الشعراني: البحر المورود، ص ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦. وهو يتحدث عن أنه وقع لبعض أخواتنا أنه شفع

- عند أمراء مصر فى إبطال بنات الخطأ وبيوت البوطة والحشيش الذى فى حارته. فقال له جام (أى الأمير جانم الحمزاوى): هذا مال قرر للسلطان فالتزم به، ونحن تنادى لك بإبطاله.
- (١١) - الشعرانى: الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج ٢، ص ١١٦، ١١٧. ولقد تكرر هذا الرأى فى كتاب: المختار من الأنوار فى مصاحبة الأخيار، ص ١١٣.
- (١٢) - الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج ٢، ص ٧٢.
- (١٣) - المصدر نفسه، ص ٧٤.
- ✽ تقول الآية الكريمة «ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون» الآية رقم ٩٩ من سورة المائدة.
- (١٤) - الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج ٢، ص ١٣٧ - ١٤٠، ١٤٦، ١٤٧.
- (١٥) - لطائف المنن، ص ٥١٢.
- (١٦) - المصدر السابق، ص ١٥٧.
- (١٧) - المصدر نفسه، ص ٤٢٥.
- (١٨) - المصدر نفسه، ص ١٥٧، ١٥٨. وهنا نجده يتفق مع المتبولى فى قوله «كل من لم يقدره الله تبارك وتعالى على حماية نفسه من الولاة، فليس له أن يتعرض لإزالة منكراتهم، خوفاً أن يقتلوه أو ينفوه».
- ✽ الآية ١٩٥ من سورة البقرة.
- (١٩) - لطائف المنن، ص ٥٤٦.
- (٢٠) - الميزان الخضرية، ص ٢٥ - ٢٧.
- (٢١) - لطائف المنن، ص ٣٢٣.
- (٢٢) - لطائف المنن، ص ٦١٩. ويذكر الشعرانى أن الكثيرين من المتصوفة قد أخذوا بهذا الرأى، وقالوا «سلم لله واسترح». وإذا كان قوله هنا يتناقض مع ما قاله فى موضوع آخر عن قيام الكثيرين منهم أيضاً بتغيير منكر الولاة باليد، فإن الباحث يرى أن تفسير هذا التناقض يكمن فى وجود الفريقين. لقد اختلف المتصوفة فى الرأى حول القضية، وكان لكل فريق أنصاره.
- (٢٣) - الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٨٦.
- (٢٤) - لطائف المنن، ص ١٥٨.
- (٢٥) - الأنوار القدسية، ص ١١٢.
- (٢٦) - لطائف المنن، ص ٤٥٧. الأنوار القدسية، ص ١١٢.
- (٢٧) - انظر فى ذلك مثلاً: لطائف المنن، ص ٥٧٥.
- (٢٨) - من المفارقات أن الشعرانى قد نقل ما يلى: «كان الإمام مالك رحمه الله يقول: تهجر الأرض التى تصنع تصنع فيها المنكر جهاراً، ولا يتبغى الاستقرار فيها». ثم يتابع بالقول أن الإمام مالك

قد احتج في ذلك بما صنعه أبى ذر «وخروجه من أرض معاوية حين أعلن بالرياء، وأجاز بيع سقايه الذهب بأكثر من وزنها». بل وهو ينقل قول الإمام مالك أيضاً «ينبغي للناس أن يفضوا لأمر الله إذا انتهكت فرائضه وحرمه وخالف الناس ما أتت به الكتب والأنبياء.. ولا ينبغي الإقامة بأرض يكون العمل فيها بغير السنة وما كان السلف». فلماذا لم تؤثر هذه المقولات في الشعراني؟. انظر: مختصر تذكرة القرطبي، ص ١١٤.

(٢٩) - لطائف المنن، ص ٣٢٣.

(٣٠) - انظر في ذلك على سبيل المثال: لطائف المنن، ص ٢٨٢، الجواهر والدرر، ص ١٠١، ١٠٢، ١٩٢. البحر المورود، ص ٨٨، ٨٩.

(٣١) - يورد المليجي ما يعنى تعدد أشكال التعذيب والظلم للمصريين، وأن السلطة كانت في منتهى القسوة والشراسة ضدهم. فهناك المقارع، والكسارات، وعصر الرأس، وإمرار الطونس على ظهر الإنسان، وإدخال البوص بين الظفر واللحم، والتعليق، ووضع الخردة المَحْمَاة بالنار على الرأس. المليجي: مصدر سابق، ص ١٣١.

(٣٢) - جاء الغزو العثماني إلى مصر في فترة كان اقتصادها فيها مضطرباً بسبب تحول التجارة إلى رأس الرجاء الصالح، ثم بسبب الحرب وما ترتب عليها من فرض ضرائب ومظالم. بيد أن الغزو قد أدى مزيد من الاضطراب في البداية، لا سيما مع تعدد مطالبه ومظالمه. فهناك الجزية التي ترسل إلى استانبول والتي كانت تتكون من أموال وغلل، و هناك الهدايا والرشاوى وغيرها. ويذكر ابن اياس أن أول طلب قمح وشعير يرسل من مصر إلى السلطان، كان عبارة عن أربعين ألف أردب من القمح والشعير، وأن الطلبات قد توالى تباعاً بعد ذلك. ولقد أثر ذلك بالطبع على حياة المصريين جميعاً. انظر: ابن اياس: مصدر سابق، ج ٥، ص ٢١٦، ٢٢٣، ٢٤٣، ٢٦٣ وغيرها من الصفحات.

(٣٣) - البحر المورود، ص ٩١، ١١١. الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ١، ص ١٠.

(٣٤) - البحر المورود، ص ١٨٢.

(٣٥) - الشعراني: البحر المورود، ص ١٠٥، ١٠٦.

(٣٦) - المصدر السابق، ص ٤٥.

(٣٧) - الشعراني: لطائف المنن، ص ٢١٢، ٢١٣، ٢٨٣.

(٣٨) - المصدر السابق، ص ٢٦٩، ٣٩٩.

(٣٩) - المصدر نفسه، ص ٤٢٣. الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٤٨.

(٤٠) - الشعراني: لطائف المنن، ص ٢٦٢.

(٤١) - الشعراني: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ١٧٦.

(٤٢) - البحر المورود، ص ٢٧٤.

- (٤٣) - المصدر السابق، ص ٢٨١ - ٢٨٣.
- (٤٤) - المصدر نفسه، ص ١٠٨، ١٠٩.
- (٤٥) - المصدر نفسه، ص ١٥١.
- (٤٦) - يذكر الشعراني في ذلك: «ثم اعلم أن إخفاءها يكون على وجوه منها، أن لا يعلم بك من تصدقت عليه بأن أعطيتها لشخص فأعطاها الفقير من غير أن يعلمه. ومنها أن تُعطى صدقتك لعامل السلطان، فيعطى للأصناف الثانية، فلا يعلم فقير من رب ذلك المال الذي أخذه على التعيين، فلم يكن لهذا المتصدق على الفقير منه ولا عز نفس». ومن الملاحظ أن الشعراني قد كرر في ذلك وأيد أيضاً ما قاله ابن عربي من قبل. الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، ج ١، ص ٨٣.
- (٤٧) - البحر المورود، ص ٨٠، ٨١.
- (٤٨) - المصدر نفسه، ص ١٨٢.
- (٤٩) - المصدر نفسه، ص ٦٣.
- (٥٠) - الشعراني: كشف الغمة، ج ١، ص ٢٦٦. وهو هنا يذكر حديث الرسول (ص) القائل «ثلاث لا يرد الله تعالى دعاءهم: الذاكر الله كثيراً، والمظلوم، والإمام العادل».
- (٥١) - البحر المورود، ص ٢٧.
- (٥٢) - المصدر نفسه، ص ٦٩.
- (٥٣) - المصدر نفسه، ص ٦٧.
- (٥٤) - المصدر نفسه، ص ١٥٢.
- (٥٥) - المصدر نفسه، ص ١١١.
- (٥٦) - المصدر نفسه، ص ٤٦.
- (٥٧) - الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٧.
- (٥٨) - البحر المورود، ص ٩٧، ٩٨.
- (٥٩) - المصدر نفسه، ص ٦٩.
- (٦٠) - في الواقع أن شكنا هذا، إنما ينبع من إمكانية العثور على ما يناقض ذلك في مؤلفات أخرى للشعراني. وعلى سبيل المثال فعلى الرغم من دعوته الناس للتصوف على حساب التملك، فإنه يذكر في كتاب آخر حديثاً للرسول (ص) يبحث على العمل والكسب، حيث يقول: (كان أنس بن مالك رضى الله عنه يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: علم الله عز وجل آدم ألف حرف من الحرف، وقال له: قل لولدك وللدريتك إن لم تصبروا فاطلبوا الدنيا بهذه الحرف ولا تطلبوها بالدين فإن لى وحدى خالصا. ويل لمن طلب الدنيا بالدين ويل له).
- الشعراني: كشف الغمة عن جميع الأمة، ج ٢، ص ٢.
- (٦١) - لطائف المنن، ص ١٣٦، ٢١٤.

- (٦٢) - المصدر نفسه، ص ٢٠٧، ٢١٣.
- (٦٣) - لطائف المنن، ص ٢٠٧، ٣٥٣.
- (٦٤) - تنبيه المغترين، ص ٢٣. وهو فى ذلك يذكر أن للمسلم القتال لدفع الظلم عن نفسه فى المال والولد والنفس ضد الناس، ما عدا السلطان حتى ولو كان جائراً. ولقد سحب هذه المقولة على الحكام آنذاك باعتبارهم من «أولى الأمر» الذين ولاهم السلطان. مختصر تذكرة القرطبي، ص ١٢٠.
- (٦٥) - الجواهر والدرر، ص ١٢٥. ولقد اتبع الشعراى هذه الدعوة تماماً وكثر حديثه عن ضرورة «حُسن الظن بولاة أمور المسلمين، وإن جاروا»، وكرر مقوله «كفوا غضبكم عن يسى إليكم لأنه مُسلط عليكم بإرادة ربكم». الطبقات الكبرى، ج٢ ص ١٥٨.
- (٦٦) - من ذلك ما نقله عن الشيخ على وفا حين قال: «إحذر أن تدعو من ظلمك، فإنك إذ تدعو نفسك. إن أحسنتم لأنفسكم، وإن أسأتم فلها. إن لكم لما تحكمون. فمن شهد ظلماً فإنما هو منه وإليه، ألا له الخلق والأمر فآين الظلم». الطبقات الكبرى، ج٢، ص ٣٩.
- (٦٧) - الجواهر والدرر، ص ١٩٢.
- (٦٨) - تنبيه المغترين، ص ٤٣. ولقد كرر هذه الدعوة فى مواضع كثيرة ومنها دعوته كل شيخ لأن يطلب من المريدين «ترك البغى على من بغى عليهم، ولا يأمرهم قط بمقابلة الباغى». وكذا روايته أن من صفات المتصوفة الصالحين «أن ينظروا إلى العصاة بيمين الرحمة لا بعين الازدراء والاحتقار». الأنوار القدسية فى معرفة بيان الصوفية، ص ٢٤٦، ٢٨٢.
- (٦٩) - الجواهر والدرر، ص ٢٦٧.
- (٧٠) - سورة الشورى، الآية رقم ٣٠.
- (٧١) - لطائف المنن، ص ٦٦٥. والطريف أن الشيخ يذكر تعقيباً على ذلك وتأكيداً له «وقد علمت هذه الفائدة لكثير من أهل الحبوس، فأُسرع بخروجهم. وقلت لهم اجعلوا وردكم الإستغفار ليلاً ونهاراً، فإن طول مدة الحبس قد تكون معلقة على ترك الإستغفار ليلاً ونهاراً، وعدم رؤية الإنسان ذنبه، فيطول حبس أحدهم».
- (٧٢) - البواقيت والجواهر، ج٢، ص ١٦٢. وقد ذكر أن هذا الحديث «رواه البيهقى». ولقد تابع الشعراى فى ذلك ابن عربى، وذكر أن كونها أمة مرحومة، يعنى أن العذاب لن يكون مسرماً عليها فى الآخرة.
- (٧٣) - درر الغواص، ص ٩١.
- (٧٤) - لطائف المنن، ص ٦٩٦.
- (٧٥) - لقد ذكر الشيخ على سبيل المثال أن صفات المتصوفة الصالحين «كثرة خوفهم من دخول الآفات فى علمهم وعملهم، وفى هداية الأمة إلى ما فيه صلاح الدنيا والآخرة». تنبيه المغترين، ص ٩٢.
- (٧٦) - لطائف المنن، ص ١٨٣.

- (٧٧) - الآية الأولى من سورة الممتحنة.
- (٧٨) - الآية ١٣ من سورة هود.
- (٧٩) - لطائف المنن، ص ٣١٨.
- (٨٠) - الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١٨، ٧١، ١٢٠.
- (٨١) - الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٤٩.
- (٨٢) - لطائف المنن، ص ٢٦٠.
- (٨٣) - مختصر تذكرة القرطبي، ص ٧٤.
- (٨٤) - لطائف المنن، ص ٢٥٢.
- (٨٥) - تنبيه المغترين، ص ١٦٧، ١٦٨.
- (٨٦) - درر الغواص على فتاوى سيدى على الخواص، ص ٦٨.
- (٨٧) - أورد الشعرانى ذلك فى سنة ٩٥٥ هـ فى حين أن شيخه قد توفى حوالى سنة ٩٤٥ هـ وبالتالى تكون عشر سنوات قد مرت على ذلك، ولا يمكن أن يكون الشعرانى قد نقل ذلك حرقاً عن شيخه، ومن هنا لا تنفى إمكانية وجود دور للشعرانى فى تطويع بعض كلام الشيخ ليتناسب والظروف، لا سيما وأن الخواص لم يترك شيئاً مكتوباً بسبب جهله بالقراءة والكتابة. إضافة إلى ذلك فإن ما يذكره الشعرانى يرجح ما نقول. ففى خاتمة الجواهر والدرر يقول: «على أنى أوضحت أكثر الأجوبة بما اقتبسته من شمع نور كلام أهل الدوائر الكبرى. واعلم أنه لا يمكننى أن أستحضر كل ما فاورضته فيه من المسائل لكثرة نسيانى وضعف جنائى، فإنه لا مرقى لفهم كلامه إلا بالسلم الذى صعد منه الشيخ.. ولكننى أسلك فى ذلك طريقاً وسطاً لا لوم فيه إن شاء الله، وهو أن المسائل التى لا يمكن وصول معانيها إلى السامع إلا ذوقاً، أذكرها بلفظه، دون أن أتعرض لمعناها. والمسائل التى أعلم أنه سترها عن قوم دون قوم، أوضح معناها بما يفتح الله تعالى به ذلك الوقت...». وفى مقدمته لكتاب «دور الغواص» يقول «فهذه نبذة صالحة عن فتاوى شيخنا وقدوتنا.. سيدى على الخواص.. التى سألتها عنها مدة صحبتى له مترجماً عن معنى بعضها لكونه رضى الله عنه كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب... فإذا علمت أن الجواب لا يدرك إلا ذوقاً، ذكرت جوابه بلفظه من غير شرح لمعناه نظير الحروف أول سورة القرآن العظيم...».
- الجواهر والدرر، ص ١٠١، ١٠٢. درر الغواص، ص ٣، ٢.
- (٨٨) - لطائف المنن، ص ٣٣٨.
- (٨٩) - ومما أوردته فى ذلك الفصل قوله: «قال أبو موسى الأشعرى رضى الله عنه: كان رسول الله (ص) يقول اشفعوا تؤجروا ويقضى الله على لسان رسوله ما شاء». وأيضاً: «كان رسول الله (ص) يقول: المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ولا يتخذله. ومن كان فى حاجة أخيه كان الله فى حاجته. ومن فرج عن مؤمن كربة فى الدنيا، فرج الله عنها كربة من كرب يوم القيامة. ومن

ستر مسلما ستره الله فى الدنيا والآخرة. ومن مشى مع مظلوم حتى يثبت له حقه ثبت الله قدمه على الصراط يوم الأقدام. ومن يسر على معسر فى الدنيا، يسر الله عليه فى الدنيا والآخرة، والله فى عون العبد ما كان العبد فى عون أخيه.

(٩٠) - الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١٢٣، ١٢٤، ١٣٣، ١٣٥، ١٦٦، ١٦٧. البحر المورود فى الموائيق والمعهود، ص ٧٦. الطبقات الصغرى، ص ٥١، ٥٢، ٥٦، ١١٨.

(٩١) - يشير الشعرانى إلى هذا الأمر فى قوله «... واعلم يا أخى أن الناس ما سألوكم أن تشفع لهم إلا لغيرهم فيك الصلاح والخير، فلا يخيب لهم ظنا». البحر المورود، ص ٧٦. وهو يتحدث أيضا من أن البعض يقوم بهذا العمل «طلباً للرئاسة، وثناء الناس عليه، وكثرة ترددهم إليه، ومشيههم فى ركابه» الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٨٥. والشعرانى نفسه يذكر حادثه يؤكد هذه الفكرة. فقد ذهب أحد المتصوفة فى شفاعته عند أحد الولاة، فلم يوافق وقال: «إنما يشفع عندنا هؤلاء المدعون للصلاح طلباً للشهرة، لا مصلحة ومحبة للمشفوع فيه. فتسول لأحدهم نفسه أنه إذا شفع وقبلت شفاعته يصير الناس: مافى مصر الآن إلا فلان، فانه هو الذى يحمل هموم المسلمين، ويشفق عليهم. فإذا اشتهر بذلك، تسامح به الملوك والوزراء، فرتبوا له الجوالى والأرزاق». تنبيه المغترين، ص ١٠٠، ١٠١.

(٩٢) - يذكر الشعرانى / ما يدعم هذا حين يتحدث عن أصحاب السلطة قائلا: «ونحن ما صاحبناهم بالاصالة إلا لتخليص المظلومين، وتفريج كربهم». لطائف المنن، ص ٢٧٨، ٢٣٧.

(٩٣) - لطائف المنن، ص ٦٨٨.

(٩٤) - البحر المورود، ص ٧٥، ٧٦.

(٩٥) - المصدر السابق، ص ٥٢، ٧٦.

(٩٦) - المصدر نفسه، ص ٥٢ وانظر أيضا الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١٥٦.

(٩٧) - الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٦٨.

(٩٨) - المصدر السابق، ص ٢٨٤.

(٩٩) - درر الغواص، ص ٥٥.

(١٠٠) - الشعرانى: المختار من الأنوار فى صحبة الأخيار، مصدر سابق، ص ٩٤، ١٠١، ١٠٢.

(١٠١) - الكبريت الأحمر، ج١، ص ١٦.

(١٠٢) - الطبقات الكبرى، ج٢، ص ٨٦. ومن الأمور الجديرة بالإتباء أن الشعرانى يذكر قول شيخه الخواص له قبل بناء الزاوية «إن طال عمرك فسوف تكون قطبا لهموم الناس... وكان ذلك قبل أن أعمر الزاوية والبيت». ويتابع الشعرانى حديثه بما يفيد تحقيق مقوله الشيخ. وهذا يعنى أنه يعتقد بأنه أصبح قطبا. ومن ثم فحديثه عن دور القطب لم يكن من فراغ. لطائف المنن، ص ٦٥٠.

- (١٠٣) - لطائف المنن، ص ٦٧٠.
- (١٠٤) - المصدر السابق، ص ٢٠٣، ٢٧٨ وغيرها من الصفحات.
- (١٠٥) - المصدر السابق، ص ٢٨١.
- (١٠٦) - المصدر نفسه، ص ٦٧٢.
- (١٠٧) - الميلجى: مصدر سابق، ص ٩٦.
- (١٠٨) - أولى الشعرائى من أسماهم «بأصحاب النوبة» اهتماماً كبيراً فى هذه القضية، لحد أنه جعل دورهم هو المُقدم على غير فى قضاء الحوائج لدى الحكام، وأنهم هو المسئولون عن موافقة الحاكم أو رفضه لأى طلب. وإذا كان الشعرائى غير مرتاح لهم فى أواخر العصر المملوكى ووائل العصر العثمانى على اعتبار أنهم «من بلاد الشرق، ما هم من أهل مصر» وأن المتصوفه ليس لهم «تصرف فى هذا البلد» بدولهم، فإنه يبدى بعد ذلك رضاه عنهم واحترامه لهم رغم أنهم كانوا من «العجم» أيضاً، وأنهم «قتلوا» شيخه الخواص، فهل للغزو العثمانى دوره فى ذلك؟ ربما. انظر للمزيد ما أورده الشعرائى عن ذلك فى: درر القواص، ص ٤٥، ٤٦. الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١٣٥. لطائف المنن، ص ١٧٤ - ١٧٩.
- (١٠٩) - عن هذه الشروط راجع: لطائف المنن، ص ١٧٩ - ١٨٢.
- (١١٠) - تحدث الشيخ عن هذا كثيراً. ويذكر أن فى إحدى شفاعاته لشخص ما، أراد هذا الشخص أن يُعطيه مالا كتنوع من الهدية رداً على ما فعله له، وهنا قال الشيخ له أن ما حدث لك، وما قُمت به تجاهك، لا يخرج عن عدة أمور محددة سلفاً فى الأقدار: «إما أن يكون كتبه (أى الله سبحانه وتعالى) عليك أو لك، أو لم يكتبه عليك أصلاً. فإن كان كتبه عليك فى الازل، فلا أقدر أن أرد عنك ما قدره الله تعالى عليك. وإن كان كتبه لك فلم أعمل لك شيئاً أستحق به أجر. وإن كان لم يكتبه عليك ولا لك، فما هناك شئ فعلته لك أصلاً. وما بقى إلا أن الحق تبارك وتعالى عليك، وجعلنى واسطة فى دفعه عنك بدعائى وتوجهى من باب توقُّف المُسبب على السبب، فلا أطلب أجرى إلا من الله تبارك وتعالى، وما أرضى أن يكون أجرى أمراً يفتنى ويضمحل فى هذه الدارة». ورغم هذا الرد المتفلسف، فإن الشيخ قد قبل بعض الهدايا فى أوقات أخرى. لطائف المنن، ص ٢٠٨، ٢٧٨. ويذكر الشيخ أنه سأل الخواص: «هل للمتحملين للبلايا أن يأكلوا من هدايا من تحملوا عنه البلا (ه)؟». فقال: نعم، لأنه كالجمالة على عمل معلوم من قضاء الحوائج، بل هو من أجل الكسب، لأن صاحبه قد خاطر بالروح فى دفع ذلك البلاء. درر القواص، ص ٥٥.
- (١١١) - البحر المورود، ص ١٣١ - ١٣٣.
- (١١٢) - انظر على سبيل المثال ما ذكره فى هذه القضية فى كتابه: المنهج السنية على الوصية المتبولىه، تعليق: محمد مصطفى بن أبى العلا، القاهرة، مكتبة الجندى، ١٩٩٧، ص ٣٦.

- (١١٣) - البحر المورود في الموائيق والعهود، ص ٥٨.
- (١١٤) - تنبيه المغترين، ص ٥٦.
- (١١٥) - يقول الشعراني في مقدمة كتابه «لطائف المنن» أنه ما ذكر أخلاقه ومنته «إلا ليقضى بها الإخوان». وهذا يؤكد أخذه بتلك الأمور ودعوته المتصوفة إليها. لطائف المنن، ص ٣.
- (١١٦) - البحر المورود في الموائيق والعهود، ص ٨١، ٨٢.
- (١١٧) - المصدر السابق، ٨٩.
- (١١٨) - المصدر نفسه، ص ٧٦.
- (١١٩) - المصدر السابق، ص ٨٨. وانظر تأكيد الشعراني على ذلك في صفحات رقم ٨٧، ٩٣ وغيرها من الصفحات.
- (١٢٠) - طه عبد الباقي سرور: مرجع سابق، ص ٢١.
- (١٢١) - انظر في ذلك مثلاً ما قاله محمد الصواف، حين لم ير في تقديم الرشوة أمراً مُستهجنًا، بل اعتبره نوعاً من المُدَاراة طالما كانت السلطة ظالمة. محمد الصواف، مصدر سابق ورقة ٨٣.
- (١٢٢) - في كتابه «كشف الغمة عن جميع الأمة» أورد الشعراني كثيراً حديث الرسول (ص) القائل «لعنة الله على الراشي والمرتشى في الحكم». وأورد أيضاً «سئل ابن مسعود رضى الله عنه عن السُّحْت ما هو؟ قال: هو الرشوة. قيل في الحكم؟ قال لا، ذلك كفر، ثم تلا قوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل فأولئك هم الكافرون) فقيل له فمن شفع عند أمير، فأخذ على شفاعته هدية؟ فقال تلك منكرة. وسئل ابن عباس رضى الله عنهما أيكفر من أخذ الرشوة في الحكم؟ قال: نعم هي كفر ولكنها ليست كفر بالله وملائكته وكتبه ورسله فهي كفر لا ينقل عن الله». لقد جاء ذلك كله في باب بعنوان «في نهى الحاكم عن أخذ الرشوة واتخاذ حاجب لبابه في مجلس حكمه». فكيف قال الشعراني ذلك، وفي الوقت نفسه شجع الناس على تقييم الرشوة للحاكم ١١٩٩٩. انظر: الشعراني: كشف الغمة عن جميع الأمة، ج ١، ص ١٩٩، ٢٠٠.
- (١٢٣) - الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ١، ص ٢٥، ٢٦.
- (١٢٤) - سوف نورد هنا بعض المعتقدات التي تُعبر عن آراء بعض الكتاب والباحثين في الشعراني، وتشير إلى مبالغاتهم غير الموضوعية. يقول طه عبد الباقي سرور: «عاش الشعراني طاهراً بين أظهار. وفي موضع كان يقول: الشعراني تمثلت خصائص الزعيم الديني الملهم على أوضح ما تكون تلك الخصائص من قوة إيمانية لا يُرهبها الظلم ولا ينال منها الأعزاء وفي موضع ثالث يقول: «في الشعراني تمثلت خصائص الزعيم الشعبي المكافح على أكمل ما تكون هذه الخصائص من قوة نفسية متمردة على الظلم وقوة بيانية تُثير المواطن وتلهب الحماس وفوق هذا وذلك الحاسة الشعبية الساحرة التي تشعر بالحساس الجماعي وتتفاعل معها حتى كأنها منها، وهي تفوقها وتهيمن عليها». وفي موضع رابع يقول: «لقد كان موقف الشعراني في وجه القوة

التركية ممثلة في الولاة والوزراء، البداية الحقيقية لبناء الشخصية المصرية المستقلة التي توارث طويلاً تحت حكم المماليك والتراك حتى وجدت في الشعراني فجرها وصاحبها، فتركزت حوله آمالها وأمانها، وأخذت تتكون حوله شيئاً فشيئاً أولى المجموعات الشعبية المصرية بخصائصها ومميزاتها، لتأخذ دورها التاريخي الذي تجلى مشرقاً غلاباً خلال حملة نابليون على مصر وما تلاها من أحداث». وفي موضع خامس يقول: «وكان أخطر ما عانى الشعب المصري.. أن العلماء.. مشوا في ركاب الطغاة من الحكام والولاة، وغدوا لهم بطانة وحاشية، فزادهم ظلماً وعدواناً واسبقوا على ظلمهم وعدوانهم ظلماً كاذباً من الدين.. وبقى المتصوفة وحدهم يحملون مشاغل الجهاد، ويصرخون في وجه كل جبار: قف من أنت ١٩. ورجال التصوف عرفوا دائماً بانتفاضهم على الظلم والظالمين، لأنهم ارتفعوا بحياتهم فوق الرغبة والرغبة، وسموا بإيمانهم فوق ما يذل الناس من شهوات، وفوق ما يخيف الناس من جبروت. ولقد تركزت قوة التصوف خلال هذا العهد في زعيم التصوف الشعراني، وبذلك تمثلت في الشعراني مقاومة الشعب المصري وتمرده على الظالمين». وأما عبد الحفيظ القرني فيرى أن «الفتح» العثماني كان قوياً وجباراً، ومن ثم «فهل» ينتظر من الشعراني، وهو زعيم روحى أبصر بالعواقب، أن يقود الشعب الأعزل إلى هوة حقيقة لا يعلم قرارها ٢٠. وهو قد جعل الشعراني مصلحاً اجتماعياً كبيراً بقوله: «لقد شملت رسالته الإصلاحية المجتمع من نواح متعددة. من ناحية الحاكم، ومن ناحية المحكوم، ومن ناحية ما يسود المجتمع من عادات وتقاليد وخلافات». وكذا قوله: «لقد وضع الشعراني للمصلحين نبراساً في الإصلاح يستنبطون به ويهتدون بهدية». وأما الإمام الأكبر عبد الحليم محمود شيخ الأزهر الأسبق فقد وصف الشعراني بلقب «القطب المجاهد» ويأن واجبه الذي حمله على عاتقه تجاه أبناء مجتمعه كان يتمثل في «العمل على إنصافهم من حكاهم ورؤسائهم». وأما الدكتور توفيق الطويل فعلى الرغم من كتابه القيم إلا أنه أورد بعض المبالغات كقوله عن الشعراني «وقد سعت إليه الزعامة في الفقه والتصوف حتى انفرد بها أواخر عمره... واستل إفتان الأمراء ومن إليهم من الحكام، حتى أضحت زاويته مركز الحكم السياسي في مصر». عن ذلك كله وللمزيد انظر: طه عبد الباقي سرور: مرجع سابق، ص ٢١، ١٤٩، ١٥٢ وغيرها من الصفحات. عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ١٠٤، ١٠٧، ١١٥، ٢٠٣، ١١٤، ٢٠٣ وغيرها من الصفحات. توفيق الطويل: الشعراني، ص ١٤٢. هذا بالإضافة إلى تقديم شيخ الأزهر الأسبق «عبد الحليم محمود» لكتاب الشعراني «لطاقف المتن».

الخاتمة

لاشك أن لكل عصر ظروفه التي ينبغي أن تحكم على أهله من خلالها.. مدى صمودهم لتلك الظروف، أو انسحابهم أمامها، أو مجاراتهم لها وتفاعلهم معها. و مصطلح «الظروف» نعني به مجمل الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية. على أن تلك الظروف إنما تتفاعل أيضاً مع ذلك «الموروث» الذي يأتي من الماضي بإيجابياته وسلبياته.

ولاشك أيضاً أن أفراد المجتمع - أى مجتمع فى أى فترة من الفترات، لاسيما فى أوقات الأزمات - يتخذون من بعض الأفراد الذين يتميزون - أو أشيع عنهم أنهم يتميزون - بقدر من الذكاء والنشاط والعلم والتدبير والوعى.. يتخذون منهم قدوة أو قادة، بهم يقتدون أو ينقادون فى آرائهم وممارساتهم، ويلجأون إليهم وقت الشدة أو الحاجة لطلب النجدة أو المساعدة، بعد أن يكونوا قد هبوا - بوسائل عديدة مباشرة أو غير مباشرة - ما يساعد هؤلاء الأفراد المتميزين على القيام بهذا الدور. ومع الوقت، ويقدر غير مُحدد من التداخل والإختلاط بين المثال والواقع، والحقيقة والأسطورة، والصدق والكذب فى الأقوال والأفعال.. يتحول هذا الفرد إلى شخصية شهيرة فى مجتمعه، ليصبح «رجلاً عظيماً» أو «قائداً» أو حتى «زعيماً» فى نظر البعض.

بيد أن السلطة من ناحيتها، وفى كل زمان ومكان، وفى أوقات ضعفها خاصة - بل وقوتها - تُراهن كثيراً على مثل هؤلاء الأفراد، لاحتوائهم وتطويعهم لخدمة مصالحها وأهدافها فى المجتمع. والإحتواء يتم دائماً من خلال الترغيب والترهيب معاً؛ الترهب - خاصة وقت قوة السلطة - من خلال التلويح باستخدام القوة فى إعمال القانون. والترغيب من خلال تقريب هؤلاء الأفراد واحترامهم والإنعام عليهم، وما يرفع من مكانتهم فى النهاية اجتماعياً ومعنوياً ومادياً.

وهكذا تصبح أهداف المجتمع من «الرجل العظيم» فى تباين - وأحياناً فى تناقض - مع أهداف السلطة. وليصبح موقف هذا «الرجل العظيم» هو الفصيل فى النهاية. هل يُساند مجتمعه «الضعيف» الذى نشأه وأعطاه ووضع فيه بعض آماله التى يطمح إلى تحقيقها؟ أم يؤازر السلطة التى تمتلك القوة والجاء، والتى تطمح فى استخدامه؛ إما لإسباغ بعض المشروعية لحكمها، أو لتهذبة المجتمع وإخضاعه لها؟ أم يحاول اتخاذ موقف وسطاً بين المجتمع والسلطة؟.

إن لكل موقف ممارساته وخطابه وفلسفته التى يمكن العثور عليها فى النهاية، سواء جاء ذلك بشكل واضح ومباشر أو بشكل غير مباشر. ومجموع ذلك كله إنما يعكس فى النهاية الموقف الحقيقى لهذا «الرجل العظيم». وفى كل الأحوال، فإن القضايا السابقة إنما تمثل تحديثات حقيقية،

تواجه كل فرد وقع عليه اختيار مجتمعه بشكل غير رسمى ليقوده فى لحظة ما من الزمان. ويقدر ونوع ونتيجة استجابة هذا الفرد لتلك التحديات، تصبح عظمة هذا الرجل حقيقية وإيجابية، أو زائفة ومشبوهة وسلبية، سواء فى أعين المعاصرين له، أو فى أذهان اللاحقين من الخلف.

فى ضوء ماسبق ناقشت هذه الدراسة الخطاب السياسى لعبد الوهاب الشعرانى تجاه السلطة والمجتمع. وهى محاولة للإقتراب من الموقف والدور السياسى الحقيقى للصوفية فى تاريخ مصر فى فترة من فترات تاريخها، بعيداً عن الإغراق غير الموضوعى فى المدح أو القذح لذلك الدور.

نشأ عبد الوهاب الشعرانى نشأة ريفية فى طفولته، وذلك فى بيت يجمع بين الشرف والتصوف والعلم والفقر غير المدقع. ولقد استفاد من تلك النشأة الكثير من الأمور فى طفولته وأوائل صباه. ثم أخذ أو أرسل إلى القاهرة من أجل استكمال تعليمه. وفى القاهرة أعطاه المجتمع الكثير من جديد... أعطاه التعمق فى العلوم المعروفة فى عصره، والتوغل فى التصوف، وإمكانية تكوين شبكة من العلاقات مع كبار شيوخ العلم والتصوف آنذاك، وكذا رؤية بعض رموز السلطة وإقامة بعض الصلات معهم.

كان هذا فى سن الصبا والشباب المبكر، أما بعد ذلك فقد أعطاه المجتمع المصرى المزيد من العلم والتصوف وزوجة وبيتاً، ثم زاوية ومريدين، ليصبح «الشيخ الشعرانى» الميسور الحال اقتصادياً، والذى يحظى بشهرة واسعة فى التصوف والعلم، والذى يحظى بمكانة اجتماعية مرموقة. ولقد استغل الشيخ كل ما سنع له بذلك منذ البداية، واستطاع - بفضل ذلك كله - تكوين شبكة واسعة من العلاقات مع رموز السلطة على مختلف مستوياتها. ومن ثم فقد أخذ من السلطة أيضاً الكثير من الإحترام والتقدير الاجتماعى، بالإضافة إلى الرزق والهدايا والأموال.

فى مقابل ذلك كله كان على الشيخ أن يُصدِر خطابه تجاه الطرفين، لكى يُحدّد موقفه من السلطة والمجتمع. ولقد جاء هذا الخطاب مُتضمناً فى مؤلفاته الكثيرة التى تركها. بيد أن الشيخ قد وجد نفسه مُحاطاً بمجموعة من التناقضات. جاءت تلك التناقضات من خلال التراث السياسى والفكرى للمتصوفة الذى جمع بين الصدام مع السلطة أو موالاتها، والتغير العميق فى الوضع السياسى والناجم عن سقوط الدولة المملوكية وقيام حكم الدولة العثمانية، ومن التناقضات العديدة بين أهداف السلطة وأهداف المجتمع منه، ومن كون الشيخ إنما اعتمد فى زاويته وتصوفه وكل أمور حياته على السلطة والمجتمع وأنه كان عليه إرضاء الجانبين، كذلك من جرأ التنافس بين الصوفية «المتصوفة» فى التعامل مع السلطة والمجتمع، وأخيراً من كون الشيخ قد أراد أن يسلك طريقاً وسطاً يجمع به بين إرضاء الله من ناحية، وإرضاء السلطة والمصريين من ناحية أخرى.

حاول الشيخ اتباع سياسة مزدوجة فى تعامله مع السلطة والمجتمع. وبمقتضى تلك السياسة يتم التعامل مع السلطة ومدحها والدعوة لها والتداخل معها والإستفادة منها دون التدخل فى أمورها، أو نقدها فى أحيان أخرى والتبرؤ من أثامها دون الوقوع تحت طائلة عقابها أو فقد ثقتها ومنافعها. فى الوقت نفسه كانت تلك السياسة ترمى إلى توليق العلاقة مع المجتمع بالإستمرار فى التعامل معه وكسب ثقته وعطفه وعطائه مع نقده أحيانا. لقد كانت سياسة نفعية فى معظمها، وإن ارتدّت الرداء الدينى / الصوفى المثالى، ووسطية ومحافظة، رغم ظاهرها الثورى أحيانا. وأخيراً كانت سياسة ناجحة فى حينها بالنسبة للشعرانى، رغم وجود العديد من معارضيهها آنذاك، ورغم آثارها السلبية على المدى الطويل.

أما نقد السلطة فقد استطاعه الشعرانى فى «خطابه العام» إبان حديثه عن «الدولة». فعل الرغم من أنه لم يكن راضياً تمام الرضى عن حكم الدولة المملوكية، إلا أن مجرى حكم الدولة العثمانية بقوته وقسوته قد جعله يتحسّر - بعد وقت قصير - على ما فات، ويشعر بنوع من الحنين إليه. لقد استطاع الشيخ مدح حكم الدولة المملوكية البائدة، وتوجيه الاتهامات لحكم الدولة العثمانية. ولقد تمثلت تلك الاتهامات فى أنها دولة لا تحكم بالشرعية الإسلامية، بل بالقانون «اليسق». وأنها دولة ظالمة فى حكمها للمصريين من فلاحين، وتجار، وطوائف حرف، وشيوخ علم وتصوف، وعامة. وأن حكمها يُعَثِّل، فى مجموعته، بداية لكل شر وفساد وظلم، ونهاية لكل خير وعدل. بل وباعتباره حكماً قام على القوة «التغلب» فقط.

والواقع أننا نعثّر فى «خطاب الدولة» على أهم معالم خطاب الشيخ إيجابية وجراًة، رغم ما به من «تقية سياسية» ألبّأت أحياناً إلى طرح آرائه بأسلوب غير مباشر. لقد كان هذا الخطاب ضد الدولة العثمانية، لصالح الدولة المملوكية البائدة. وضد السلطة العثمانية فى مجموعها، لصالح المصريين عامة. بل لقد اقترب الشيخ - إلى حد ما - من مفهوم «الوطن». بيد أن وسطية الشيخ وثقافته الدينية / الصوفية وخوفه.. كل ذلك قد جعله ينتهى فى أحكامه إلى التسليم بأن كل ما حدث، إنما يدور فى إطار «الأقدار» التى قدرها الله سبحانه وتعالى على المصريين، وأنه لا مناص من الرضى بها. وعلى النقيض تماماً عما سبق، جاء خطاب الشعرانى للسلطان. ففى حين مدح الدولة المملوكية، فإنه قدح فى سلطانها ووصفه بالظلم والجور أحيانا، وفى أحيان أخرى أهمله. وفى حين نقد الدولة العثمانية، فإن خطابه لسلطانها كان خطاباً متواضعاً ذليلاً.. خطاب المادح والمبجل إلى أقصى الحدود. لقد أعطاه العديد من الألقاب السياسية والدينية التى جعلت منه سلطاناً، وإماماً أعظم، و «خليفة» و «ظل الله على الأرض». واحترمه احتراماً غير مسبوق ولا ملحق فى خطابه. وأخفق

عليه - أى على السلطان العثماني - من الصفات ما جعله يحوز كل العقل والعدل والحكمة، بشكل لا يُضاهيه فيها أحداً كان من الناس. وأعلن عن ضرورة الطاعة المطلقة له فى كل شئ، حتى فى حال كونه جائراً ضارباً للظهر وأخذاً للمال، ووصف من يفعلون غير ذلك بأنهم مجرد «رعاع» يجب عقابهم. ولقد استخدم فى تأييد آرائه كل ما استطاع جمعه من آيات القرآن، والحديث، والفقه، والتراث الدينى / الصوفى الذى كان قد وصل إلى مرحلة متقدمة فى هذا الاتجاه. كل ذلك لخدمة السلطان العثماني.

ولا نشك فى أن الشيخ قد فعل ذلك خوفاً وطمعاً. ولكننا نشك فى قيمة ذلك وتأثيره الإيجابى على المجتمع الذى عاشه، كما أن مقارنة «خطاب الدولة» عنده مع «خطاب السلطان» يؤدى بنا للعثور على قدر هائل من التناقضات فى فكره السياسى. إن جراته وإيجابية آرائه ومساندته للمجتمع المصرى هناك، قد انقلبت هنا إلى رهبة وسلبية ومُساندة للسلطة. وإذا كان المرء ليتساءل عن مدى تأثير ذلك التناقض على أبناء عصره الذين تابعوه فى آرائه، فإن الشواهد التالية لكثيرة، ولا تزال ممتدة حتى عصرنا، وثبتت بجلاء مدى التأثير السلبى لثل ذلك الخطاب تجاه الحاكم الأول «السلطان آنذاك».

حاول الشيخ أن يتسم خطابه لرموز السلطة فى مصر بسمات أخرى يُظهر فيها التعالى والشجاعة والزهد. ولقد كانت فلسفة هذا الخطاب تعكس الرغبة فى التشبُّه بتراث بعض شيوخه وشيوخ التصوف قبل ذلك فى علاقاتهم بالسلطة، وأيضاً ذلك التنافس بين المتصوفة فى خطابهم وممارساتهم تجاه السلطة والمجتمع. ولقد اتخذ الخطاب هنا «منحنى هابط» إلى حد ما، وبما يتناسب ونمو مكانة الشمرانى. وكذا تدرَّجت لهجته فى تصاعدها بما يتناسب ومستوى سلطة الحكام، وكذا يتناسب مع عزلهم أو بقائهم فى وظائفهم، وكون بعضهم كان من مُحبى الشمرانى أو مُعتقديه.

والواقع أنه بعد التمعُّن فى مضمون هذا الخطاب وأهدافه ووسائله ومُستوياته، ظهر لنا أن الشيخ قد وقع فى تناقضات عديدة من جديد. فأهدافه بدت أقرب كثيراً إلى احترام السلطة ومُساندتها على حساب المجتمع. ووسائله تعددت ما بين الدينى والديوى، وإن رجحت كفة الوسائل الديوىة فى النهاية. ومضمونه أدى بناءً بعد تحليله، إلى العثور على مستويين : الأول: هو الخطاب المثالى المُتعالى، والذى ينطلق من البُعد الدينى / الصوفى. ولقد صدر هذا المستوى من الخطاب عاماً فى معظمه، فلم يتحدث فى إطاره عن حاكم معين إلا بعد وفاته، أو عزله، أو فى حالة كونه لا يمتلك القدرة على الإصرار بالشيخ. وقد عكس هذا الخطاب - فى ظاهره - عدم الخوف ولا الإحترام للسلطة أحياناً لصالح المجتمع. والثانى: هو الخطاب غير المُتعالى، والذى انطلق من الواقع وعكس

علاقات حقيقية مع أشخاص مُحدَّدين لايزالوا موجودين في السلطة ويمتلكون القدرة على إيقاع الضرر به. ولقد كان هذا الخطاب مُحابياً، ومُرائياً، ووجلاً، ومُسانداً للسلطة على حساب المجتمع. وإذا كان الشيخ قد بدأ أحياناً باستخدام المستوى الأول في خطابه، فإنه غالباً ما انتهى به المطاف إلى المستوى الثاني. لقد كان هذا الخطاب في بعض قسماته شبيهاً بخطاب السلطان، وإن لم يصل إلى ما وصل إليه، لكنه في النهاية خدم السلطة ولبى مطالبها واحترمها، بأكثر مما خدم المجتمع ولبى مطالبه.

إن ما تحدثنا عنه والخاص بخطاب الشرعاني للسلطان ورموز السلطة في مصر، نجده وقد طبقه تماماً فيما يتصل بقضايا السلطة والمجتمع المصري في عصره. لقد طلب من المصريين طاعة السلطان ورموز سلطته في مصر طاعة مطلقة، وكذا احترامهم وتعظيمهم. والطاعة لدى الشيخ كانت ذات أبعاد أدبية ومادية. فمن القبول التام بسلطته، وعدم إبداء أى اعتراض على إرادته، ولا القيام بأى نوع من العصيان أو ما يُخلُّ بالأمن واستقرار أمور السلطة.. إلى ضرورة الدعاء له ومشاركته في كل همومه وأفراحه.. وصولاً إلى دفع الضرائب وغيرها من المطالب التي تؤدي إلى تدعيم قبضة السلطة. فإذا ما تحدثنا عن قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجدنا لدى الشيخ أكثر من رأى في القضية. فهو يرى أن المجتمع به الكثير من السلبيات، والتي تحتاج إلى إعمال الأمر والنهي. ومن ثم فهو يُجيز قيام بعض الأفراد - وخاصة من الصوفية - بذلك. وحين يتحدث عن وسائل الأمر والنهي، فإنه يُجيز لهؤلاء الأفراد استخدام القلب دائماً واللسان أحياناً. أما استخدام اليد في تغيير المنكر، فإنه قَصَرَهَا على السلطة «أولى الأمر» فقط. وحتى هنا يبدو الأمر مُتناسقاً. بيد أن خطاب الشيخ تضمن أيضاً أن السلطة قد أصبحت في حاجة إلى من يأمرها بالمعروف وينهيه عن المنكر في أمور كثيرة لا تتفق والشريعة الإسلامية. ومن ثم فهي غير جديرة للقيام على الأمر والنهي في المجتمع. ومع هذا الرأى نكون أمام تناقض في الخطاب فرضته تناقضات الواقع وخوف الشيخ من السلطة، ورغم أن الرأى الأخير هو الأقرب إلى الرأى الحقيقي للشيخ.

على أية حال فقد انتهى الشرعاني في أواخر حياته إلى رأى وسط، بمقتضاه يقوم الأفراد بالأمر والنهي مستخدمين القلب واللسان. فإن عجزوا، لجأوا للسلطة طلباً للمساعدة باللسان، أو لاستخدامها يدها في النهاية. لقد كان الخوف فقط من السلطة هو الدافع الذي أدى بالشيخ إلى هذا الحل الوسط. وفي كل الأحوال كانت أراؤه في القضية تعبر عن طاعته للسلطة، رغم عدم إيمانه في الحقيقة بجدارتها للقيام على الأمر، ولا بالوسائل القاسية التي تستخدمها في العقاب، والتي اعتمدت في بعدها السياسى على القانون «اليسق»، وفي بعدها الواقعى على أهواء وأخلاق القائمين على أمور السلطة.

والأمر نفسه يمكن قوله عن رأيه وخطابه تجاه قضية ظلم السلطة للمجتمع. لقد آمن الشيخ تماماً -ومنذ البداية وحتى النهاية- بوقوع ظلم عظيم على كاهل المصريين بمختلف تقسيماتهم الاجتماعية وأنشطتهم الاقتصادية. وكان من المتوقع، والأمر كذلك، أن يأتى خطابه منسجماً مع ذلك الإيمان، فيكون ناقداً للسلطة وناقماً عليها ومتعاطفاً مع المجتمع، ويطرح حلولاً تدعو إلى كف يد السلطة عن الظلم.

والحقيقة أن خطاب الشعراى المتضمن حلوله للمشكلة وموقفه منها يختلف - إلى حد كبير - عن إيمانه الحقيقى بوجودها وحجمه. أما حلوله فكانت اجتماعية وسلمية، بل واستسلامية فى معظمها، وتمثل موقفاً إيجابياً لصالح السلطة، وسلبياً ضد المجتمع. فمنذ البداية وحتى النهاية دعا إلى ضرورة تكاتف المصريين مع بعضهم البعض، لا لتحدى السلطة فى ظلمها، بل لحل مشكلاتهم بالتعاون والتكافل فيما بينهم. وفى الوقت نفسه أخذ الشيخ يبرر ظلم السلطة جاعلاً أنها بريئة من الظلم وغير مسئولة عنه، وأن المسئول عن ذلك هم المصريون أنفسهم بسبب ظلمهم لأنفسهم، وتقصيرهم فى حقوق الله. ومن ثم فقد استحقوا العقاب جميعاً من السماء على يد الحكام «زبانية الأرض»، انتظاراً للعقاب فى الآخرة على يد «زبانية جهنم»!! وفى غضون ذلك كله دعاهم إلى تحمل الظلم والرضوخ له، باعتباره نوع من الرضى بقضاء الله سبحانه وتعالى عليهم!! مرة أخرى استخدم بعض آيات القرآن وبعض الأحاديث وكذلك التراث الفقهى والصوفى ليؤيد موقفه هذا!!.

صحيح أن هناك بعض الآراء والحلول التى تحمل قدراً من الإيجابية، والتى طرحها الشيخ تجاه تلك المشكلة؛ كقوله بأن الصوفية لا يجب أن ز يتحملوا بلاء الحكام ز ولا أن يدعو لهم لأنهم من «الظلمة»، وأن المريض يجب عليه أن يوصى قبل موته لثلاث يذهب جزء من تركته للسلطة، وقوله بتقديم الإنفاق على المحتاجين على بناء الزاوية والدور، وعدم تحفظه تجاه التنافس على الوظائف، وإباحته أحياناً الدفاع عن النفس ضد الحاكم الظالم، وكذا إمكانية أخذ أموالهم وانفاقها على المحتاجين.. إلخ. لقد تناثرت مثل هذه الآراء هنا وهناك فى خطاب الشيخ، لكن من الصحيح أيضاً أنها تمود - فى معظمها - إلى العشرين سنة الأخيرة من حياته، كما أنها تمثل الاستثناء فى مجمل آرائه. وهذا الاستثناء كان حقاً مقصوداً على أناس بعينهم من الصوفية دون كل أبناء المجتمع. بل إن الشيخ قد جاء فى عماراته بما يناقض بعض هذه الأمور، ناهيك عن أنه طرح دائماً الدعوة لمقاطعة الملكية و«تفضيل الفقراء» والاتجاه للتصوف كعلاج ناجع للمشكلة برمتها.

كانت الممارسة الإيجابية الحقيقية للشعراني في قضية الظلم تتمثل في قيامه على قضاء بعض حوائج المصريين لدى السلطة. لقد حظيت هذه القضية على مساحة بارزة من خطابه، فدعا المتصوفة إلى ذلك، وضرب بنفسه المثال في القيام بهذا الدور. ويقدر أهمية وإيجابية هذا الأمر بالنسبة للمجتمع، لنا أن نلاحظ أنه كان مشعراً للشعراني نفسه. فيه استمر في كسب المزيد من التفاف أفراد المجتمع حوله، وكذا المزيد من ثقة السلطة واحترامها. ولقد شجعت السلطة للقيام بهذا الدور، طالما أنه لا يتناقض وحقوقها ومكانتها، وطالما أن الشيخ يقوم بدوره في إطار من «الطلب بالمعروف»، وينوع من السياسة، وبشكل يؤدي لاستفادة كل الأطراف.. السلطة، والمجتمع، والشعراني نفسه.

الخلاصة أن الشعراني لم يكن متصوفاً فقط في حياته، لكنه كان صاحب آراء ومواقف في السياسة والمجتمع، وهو ما عبر عنه خطبه. لقد أراد الشيخ أن يكون له شأناً بين أبناء عصره، فساعدته المجتمع على ذلك، وساعدته السلطة أيضاً. لكن خطابه للسلطة والمجتمع جاء ليعدم السلطة أولاً، والمجتمع ثانياً، وعبد الوهاب الشعراني نفسه قبل كل شيء. وإذا كان الشيخ قد أراد لنفسه أن يكون إماماً في التصوف، وحاول البعض من الخلف أن يكون «رجلاً عظيماً» بل و«زعيماً» في المجتمع. فما نستطيع قوله هو أن عبد الوهاب الشعراني قد افتقد الكثير من الأسس التي كانت كفيلة بأن تجعله نموذجاً متكاملًا للإمام الذي يحتذى به في كل أمور التصوف، أو «الرجل العظيم» الذي يجب أن يذكره التاريخ كنموذج لتعليم الأجيال قيم الخير والعدل والعطاء ومقاومة الظلم، أو «الزعيم» الذي يقتدى به في آرائه ومواقفه من قضايا عصره.

★ ★ ★ ★

ملحق

بمؤلفات الشعراني مُرتبة ترتيباً أبجدياً

١	الأجوبة عن الأكرباء والمُرسلين والاصحابه وفتايعين	ورد هذا الكتاب باسم مختلف نوعاً ما في كشف القننون وهو " الأجوبة لمرضية عن أمة للصوفية "	المليجي : المنقلب الكبرى ، ص ٦٨
٢	الأجوبة لمرضية عن أمة العلماء والصوفية		الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ١٧١ ، المنقلب ، ص ٦٩ . كشف القننون ، ج ١ ، ص ١٢٠ ،
٣	الأخلاق الزكية والطوبى للثنية	جاء اسم هذا الكتاب ضمن ترجمة الشعراني الوردة عند الشيخ عبد الوارث محمد على ، في مقدمته لتحقيق كتاب درر الغواص .	درر الغواص على فتاوى سيدى على الغواص ، تحقيق عبد الوارث محمد على ، ص ٢ من المقدمة المنقلب ، ص ٦٩ ، ٧٠
٤	الأخلاق للصغرى		
٥	الأخلاق المتبوية المتكافئة من الحضرة المحمدية	ويوجد منه مخطوط بدار الكتب المصرية . و يرى المليجي أنها أكبر مؤلفات الأخلاق .	دار الكتب المصرية ، قاعة المخطوطات ، رقم ٣٠١٥ ، تصوف ، ميكرو فيلم ٩٩٦١ ، المنقلب ص ٧٠
٦	نوب القضاة	أوردته الزركلى فى قاموس ترجمه ، ولم يتحدث عن أية تفصيلات عنه .	الأعلام ، ج ٢ ، ص ٦٠٩ المنقلب ، ص ٦٧
٧	نوب التمرید الصالح مع من يريد الخلق		المنقلب ، ص ٧٠
٨	إرشاد الطالبين إلى رسوم طريق العارفين		المنقلب ، ص ٧٠
٩	إرشاد الطالبين إلى طريق التخلق بأخلاق العلماء العلماء		المنقلب ، ص ٧٠
١٠	إرشاد الطالبين لمواقب العلماء فصالحين	ويوجد منه مخطوط بدار الكتب المصرية	دار الكتب ، قاعة المخط وطات ، رقم ٣٢ تصوف ، ميكرو فيلم رقم ١٦٨ ٣١
١١	إرشاد الطالبين من العلماء و الافراد إلى شروط صحة الأمر	وقد أورد عنه حاجى خليفة ما يلى : " وهو مجلد يضم لخصر فى نحو مئة ورقة وجعل قسمين ، الأول فى صحة العالم (العلماء) مع الأمير ، والثانى فى صحة الأمير معهم ولفرغ منه فى رمضان سنة تسع وسبعين وتسعمائة " ومن الواضح أن حاجى خليفة	كشف القننون ، ج ١ ، ص ٦٥ . المنقلب ، ص ٦٩

	ربما قصد بذلك سنة إعادة نسخته حيث أن لشعراني ثلثي سنة ٩٧٣ هـ . ورغم أهمية هذا الكتاب بالنسبة لبحثنا ، إلا أننا لم نستطع للعثور عليه ، ولا نعرف تاريخ تأليفه		
١٢	الانقباض في علم القليس	ومن الواضح أن تأليفه كان سابقاً على لطف المنن ، مع الوضع في الاعتبار أن الأخير ألف سنة ٩٦٠ هـ . ونعتقد أن تأليفه تم بعد وضع لشعراني فكره	لطف المنن ، ص ٧٨ المناقب ، ص ٦٩
١٣	أمرور العبادات	كان تأليفه قبل تأليف اليوقيت والجواهر ، أي قبل سنة ٩٥٥ هـ .	اليوقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر ، ج ٢ ، ص ٥٧
١٤	الإشارة في شرح حديث الإستخارة		المناقب ، ص ٦٩
١٥	الأثور في مصلحة الأخبار	وقد نشرت مقتطفات منه بعنوان " المختار من الأثور في صنعة الأخبار " .	المختار من الأثور في صناعة الأخبار . تحقيق د. عبد الرحمن صويوه ، طلعت ظلم ، القاهرة ، الهيئة العامة لشئون المطبع الأميرية ، ١٩٧٣
١٦	الأثور الفلسفية في بيان آداب العبودية .	نظر الفصل الثاني	المناقب ، ص ٦٩
١٧	الأثور الفلسفية في بيان عقائد الصوفية		
١٨	الأثور الفلسفية في معرفة قواعد الصوفية	نظر الفصل الثاني	
١٩	البحر المورود في المواقف والعبود	نظر الفصل الثاني	
٢٠	البدر المنير في غريب أحاديث البشير للتذير .	نظر الفصل الثاني	
٢١	البروق الخواطف لبصر من صل بهووقف .	وقد جاء في لطف المنن بهذا الاسم ، في حين أورده حلجى خليفة باسم " البروق والخواطف " وفي هذا الكتاب ذكر لشعراني خلوته على يد شيخه على المصطفى .	لطف المنن ، ص ٧٧ بحثا لفتون ج ١ ، ص ٢٤٠ .
٢٢	بهجة الأبرار والفهوم فيما تميز به أهل الله من الأخلاق		المناقب ، ص ٦٨

<p>دار الكتب المصرية ، قاعة المخطوطات ، رقم ٣٩٠٠٠٠ ، ميكروفيلم رقم ١٠٤٦</p> <p>المناقب ، ص ٧٠ ، الأعلام ، ج ٤ ، ص ٣٢١</p>	<p>يوجد منه مخطوط بدار الكتب المصرية .</p> <p>نكره الزركلي على أنه مخطوط بخط الشعرقي نفسه ، ولا نعرف سنة تأليفه</p>	<p>والعلوم .</p> <p>٢٣ بهجة للنفس والأخلاق فيما تميز به القوم من الأدب والسلوك .</p> <p>٢٤ بهجة للنفس والأسماع والأخلاق فيما تميز به القوم من الأدب والأخلاق</p>	
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

٢٥	التكبر والفحص على حكم الإلهام إذا خلف القمص	أوردته الشعراني ، ولم نعر له على قمر . ومن الواضح أنه ألف قبل سنة ١٦٠ هـ .	لطائف المنن ، ص ٧٧ المنقلب ، ص ٦٧
٢٦	تطهير أهل الزوايا من خبث الطوايا		المنقلب ، ص ٦٩
٢٧	تطهير أهل الزوايا والرواق من خبث الطوايا والأخلاق		المنقلب ، ص ٧٠
٢٨	تفسير القرآن على وجهي الشريعة والحقيقة		المنقلب ، ص ٧١
٢٩	تنبيه الأخياريين على فطرة من بحر علوم الأديان	ينكر الشعراني في " لطائف الفكرى " أنه ألف هذا الكتاب " في الإلتصاف بإبن عربي " . ومن الواضح أنه ألفه قبل سنة ٩٣١ هـ ، حيث جاء ذكره في كتاب " الأور القاسية " ، والذي بدأ تأليفه في هذه السنة .	الطيفات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٦٢ . الأور القاسية ، ج ١ ، ص ٤١ . الكبرى الأخرى في بيان علوم الشيخ الأكبر ، ج ١ ، ص ٢ .
٣٠	تنبيه المتقربين في أدب الدين	ذكره للزرعلى على أنه " مطبوع " وربما قصد بذلك الكتاب الثاني .	الأعلام ، ج ٢ ، ص ٦٠٩ .
٣١	تنبيه المتقربين في القرن العاشر على ما خلفوا فيه سلمهم الطاهر	انظر الفصل الثاني	
٣٢	الجواهر والنشر	وقد ذكر الملبجى أنها في ست كتب ، وتختلف عن الدرر القبرى والكبرى ، وأن كل كتاب منها كتب على غير طريقة الأخر	المنقلب ، ص ٦٨
٣٣	الجواهر والدرر الصغرى		المنقلب ، ص ٦٨
٣٤	الجواهر والدرر الكبرى		المنقلب ، ص ٦٨
٣٥	الجواهر والدرر الوسطى		الأعلام ، ج ٤ ، ص ٣٢٢
٣٦	الجواهر والدرر من كلام سيدى على الخواص	انظر الفصل الثاني	
٣٧	الجواهر المصونى في علوم كتاب الله المكنون	وقد ذكر الشعراني أنه " مشتمل على نحو ثلاثة آلاف حلم منثور على سبيل القرن " . وتوجد بدار الكتب المصرية نسخة مخطوطة منه . وقد ألفه قبل سنة ٩٦٠ هـ .	لطائف المنن ، ص ٧٧ . دار الكتب ، قاعة المخطوطات ، رقم ٧٨١ ، تصوف ، ميكروفيلم ، رقم ٣٤٩١٩ .

٣٨	الجواهر المصنوع والمر المرقوم فيما تنتجه الخلوة من الأسرار والطوب	وقد ذكره في كتاب "الميزان الكبرى" وإن لم نعرف له على أثر ؛ ولا نعرف سنة تأليفه	الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ١٠ . المنقلب ، ص ٦٨
٣٩	حد الحسم على من لوجب الحمل بالإلهام	وقد ذكره في لطيف المنن ، ولم نعرف له على أثر . لما قلمجي فقد ذكره بعنوان : حد الحسم على من لوجب العلم بالإلهام .	لطيف المنن ، ص ٧٧ . المنقلب ، ص ٦٨
٤٠	حقوق لغوة الإسلام	ذكره حاجي خليفة بهذا الاسم على لسان فاه " مواظ " ، وهناك نسخة في دار الكتب المصرية بعنوان " حقوق الإسلام " . ومن المرجح أن اللغوتين هما لمؤلف واحد . و قد ذكر فيه أن " للنبي (ص) حقوقاً على الأمة ، وللمسلمين بعضهم على بعض حقوقاً ، ففي معاشرة الصديق مع الصديق ، و الشيخ مع المريد ، والمعلم مع المتعلم ، والأمير مع الرعية ، والجار مع الجار ، والفقير مع الفقير ، والسيد مع المملوك حقوق وشروط وأدب " .	دار الكتب ، قاعة المخطوطات ، ميكروفيلم رقم ٣٥٠٠٢ ، مخطوط رقم ٩٤٧ تصوف ، كشف الظنون ، ج ٢ ، ص ٦٧٣ ، ٦٧٤ .
٤١	النذر	وقد ذكره الشعري في كتابه " خلاصة علوم الإسلام " . ففي إطار حديثه عن علوم النحو والمعنى والبيان يقول " " وقد ذكرنا في كتابنا (النذر) نحو ثلاثة آلاف علم من علوم القرآن لا يعرف أمة النحو والبيان علماً واحداً منها بقواعد النحاة ، ولم يشتغل ولى قط منهم بعلم النحو .	خلاصة علوم الإسلام ، تحقيق : عبد القادر عطا ، القاهرة ، دار التراث العربي ، ط ١ ، ١٩٨٠ ، ص ١٠٠ .
٤٢	النذر المكنون والجوهر المصنوع		المنقلب ، ص ٧٠ .
٤٣	النذر السنية في شرح الوصية المتبوية		المنقلب ، ص ٦٨
٤٤	نذر الخواص في فتاوى سيدي على الخواص .	تظن الفصل الثاني.	
٤٥	النذر واللمع في الصديق والودع	وقد ذكر اسماعيل سليم أنه موجود بالزيتونة بتونس ، ولا نعرف له سنة تأليف .	النذر ، ج ١ ، ص ٤٧٠ . المنقلب ، ص ٦٩
٤٦	النذر المنضلة في بيان الأخلاق المتبوية		المنقلب ، ص ٦٨
٤٧	النذر المنثورة في بيان زبد الطوب المشهورة .	تظن الفصل الثاني	
٤٨	ذيل تطبيقات الكبرى	وله اسم آخر هو " ذيل لوائح الأكلار " . و	دار الكتب المصرية ،

٤٩	ردع القراء عن دعوى الولاية الكبرى	ولا تعرف متى قلته .	منه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية . ومن الواضح أنه قلته بعد كتاب " طهارة الكبرى " . وعلى أية حال فإن المجلد يقول بأنه قيل الطهارة الوسطى .	مخطوط رقم ٤٩٣ تاريخ ميكر وفيلم رقم ١٣٩٩٠ . المنقلب ، ص ٦٨ . الأعلام ، ج ٤ ، ص ٣٢٢ .
٥٠	رسالة الأكل في أدب العبودية	ولا تعرف متى قلته . وإن كنتى أن ذلك قد تم قبل سنة ٩٦٠ هـ .	لطف المنن ، ص ٧٧ .	
٥١	رسالة في بيان طريقة الصوفية		دار الكتب ، مخطوط رقم ٢٧٩٨ ، تصوف ، ميكر وفيلم رقم ٣٧٧٣٢ .	
٥٢	رسالة في شرح الهتاف	الله في شرح هتاف جاءه في سنة ٩٣١ هـ ، ويذكر عنها أنه " من أول تأليفه في طريق القوم " .	لطف المنن ، ص ٣٠٨ .	
٥٣	رسالة في طب أرباب الأخوان	وقد ذكر الشعر في ذلك في لطف المنن ، حيث قل : " ومما من الله تبارك وتعالى به على : معرفتى بطب أرباب الأخوان طيبهم لا يعرفه غيرهم من الأطباء ، وقد بسطت الكلام على ذلك في رسالة مسئلة " .	لطف المنن ، ص ٤٢٦ .	
٥٤	رسالة في وقعه مع الرسول [ص]	وقد ذكرها من ضمن مؤلفاته ، ولا تعرف تاريخ تأليفها .	لطف المنن ، ص ٤٥٧ .	
٥٥	رياض الصالحين	ويبدو أنه مختصر للكتاب المشهور " رياض الصالحين " ، وهو مخطوط بدار الكتب المصرية ، ولا تعرف سنة تأليفه .	دار الكتب ، مخطوط رقم ٩٧٠ ، تصوف ، ميكر وفيلم رقم ٣٤٩٥٤ .	
٥٦	المسراج المنير في غريب لحديث البشير النذير	أورده حلجى خليفة ، وربما كان هو كتاب " البدر المنير في غريب لحديث البشير النذير " .	كشف القطن ، ج ٣ ، ص ٩٨٤ .	
٥٧	لمر المرقوم فيما يقتض فيه أهل الله من الأخلاق والطوبى	أورده اسماعيل سليم ولا تعرف سنة تأليفه .	الذيل ، ج ٢ ، ص ١١ . المنقلب ، ص ٦٨ .	
٥٨	سر المصير والقرود أروم المصير .	أورده أيضاً اسماعيل سليم ، ولا تعرف عنه شيئاً سوى الاسم .	الذيل ، ج ٢ ، ص ١١ .	
٥٩	شرح جمع الجوامع	وهو شرح لكتاب تاج الدين عبد الوهاب ابن	كشف القطن ، ج ٢ ،	

٦٠	شرح ورد الأقطاب	على بن السبكي الشافعي ، المتوفى سنة ٧٧١ هـ ، وهو في أصول الفقه .	ص ٥٥٦ .
٦١	الطبقات الصغرى	وهذا الكتاب هو امتداد لى تكملة لكتاب الطبقات الكبرى وكتاب الطبقات الوسطى ، وفيه ترجم للعديد من المشايخ . وليس من السهل معرفة التاريخ الحقيقي الذى انتهى فيه لشعرى من تأليف هذا الكتاب . فهو يتحدث عن مشايخ ثوفوا سنة ٩٧٠ هـ ، أو ٩٧٢ هـ ، بل وفى سنة ٩٨١ هـ ، وفى سنة ١٠٠٣ هـ . وهذا يعنى أن هناك من أضاف على هذا الكتاب بعد وفاة لشعرى فى سنة ٩٧٢ هـ .	المنقلب ، ص ٧١
٦٢	الطبقات الكبرى	نظر الفصل الثانى	
٦٣	الطراز الأبهج على خطبة المنهج	وهو كتاب فى الفقه ، ولا نعلم سنة تأليفه .	الذيل ، ج ٢ ، ص ٨١ .
٦٤	طهارة لجسم المؤمن من سوء الظن بأحد المسلمين		المنقلب ص ٦٨
٦٥	طهارة لجسم والجنان من سوء الظن بالله والملائكة والجنان		المنقلب ، ص ٧٠
٦٦	طهارة لجسم والفؤاد من سوء الظن بالسعداء من العباد		المنقلب ، ص ٦٨
٦٧	طهارة لجسم والفؤاد من سوء الظن بالله تعالى والعباد	أورده لشعرى فى " الميزان الكبرى " وفى " الميزان الخضرية " ، ولورده لسامعيل سليم أيضاً . وقد ألفه قبل سنة ٩٦٣ هـ .	الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ١٣٢ . الميزان الخضرية ، ص ١٤٢ . الذيل ل ، ج ٢ ، ص ٨٩ .
٦٨	طهارة لسان المؤمن وفؤاده من سوء الظن بالله تعالى وعباده		المنقلب ، ص ٧٠
٦٩	العبادات على مذهب الصوفية		المنقلب ، ص ٧١
٧٠	علامات الخلال على من لم يعمل بالقرآن	ولا تعرف سنة تأليفه ، وربما هو نفسه كتاب " لوائح الخلال على كل من لم يعمل بالقرآن " .	الذيل ، ج ٢ ، ص ١١٧ .

٧١	فتاوى الشعرقي	وعن تأليفه لهذا الكتاب يقول: "وطالعت فتاوى شيخنا زكريا وشيخنا الشيخ شهاب الدين وغير ذلك، كفتاوى النور الكبرى والصغرى، وفتاوى ابن الفركاح، وفتاوى ابن أبي شريف وغير ذلك. ثم جمعتها كلها في مجلد ينساق للمدخل منها". وهذا ربما يخفى أن وضع هذه الفتاوى لم يجر في فترة تطويعه، وقبل تأليفه لكتاب الميزان الكبرى بوقت طويل.	الميزان الكبرى، ج ١، ص ٦٣. كشف الظنون، ج ٣، ص ١٢٢٤.
٧٢	الفتح في تأويل ما صدر عن الكل من الشطح	ولا نعرف سنة تأليفه.	كشف الظنون، ج ٣، ص ١٢٢٣.
٧٣	الفتح المبين في بيان أسرار أحكام الدين	وهو عن الصلاة وغيرها من أمور الدين، ولا نعرف سنة تأليفه. وأولا حديثه عن أنه مجلد ضخم، لئلا أنه هو نفسه المؤلف التالي.	الميزان الكبرى، ج ١، ص ١٢٩.
٧٤	الفتح المبين في ذكر شيء من أسرار الدين	وهو مخطوط صغير بدار الكتب المصرية، وذكره حلبي خليفة. وقد نشر مؤخرًا في مصر بعنوان لفر، وهو "أسرار أركان الإسلام" !! وربما كان المختصراً للمؤلف السابق.	دار الكتب المصرية، مخطوط رقم ٧٩٤، تصوف، ميكرو فيلم رقم ٣٢٨٤١. كشف الظنون، ج ٣، ص ١٢٣٤. الشعرقي: أسرار أركان الإسلام، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة: دار التراث العربي، ط ١، ١٩٨٠.
٧٥	فتح الوهاب في فضائل الأكل والأصحاب	وهو مؤلف - كما يذكر حلبي خليفة - تأليف الشعرقي فيه الخلافة للخلفاء الأربعة، وختمه بذكر بعض فضائل كل البيت. ولا نعرف تاريخ تأليفه له.	كشف الظنون، ج ٣، ص ١٢٣٦.
٧٦	فرقد القلند في علم العقائد	ولا نعرف شيئاً عنه، سوى ما ذكره عنه الشعرقي بنفسه عن اسمه. وقد أورده أيضاً اسماعيل سليم.	الطائف المنن، ص ٧٨. الذيل، ج ٢، ص ١٨٤. المنقلب، ص ٦٧.
٧٧	الفصول في علم الأصول	المنقلب، ص ٦٨.	
٧٨	تلك المشحون في بيان أن التصوف هو ما عليه الطماء للعالمون	المنقلب، ص ٧١.	
٧٩	فتية الأغنياء على فترة من	ولا نعرف عنه إلا الإسم، وهو ما ذكره	كشف الظنون، ج ٣، ص ١٢٣٤.

بحر علوم الأديان	حاجي خليفة .	ص ١٣٥٦ .
٨٠ القواعد الستة في توحيد أهل الخصوصية	ولا تعرف عنه إلا الاسم ، والذي أورده كل من الملبجي ، وسماويل سليم .	المنقلب ، ص ٧٠ ، الفيل ج ٢ ، ص ٢٤٢ .
٨١ قواعد تصوفية	ولا تعرف سنة تأليفه تحديدا ، إلا أن من المرجح لدينا أنه ألفه قبل سنة ٩٦٠ هـ .	لطف المنن ، ص ٧٧ .
٨٢ القواعد الكشفية الموضحة لمعنى الصفات الإلهية	وقد أجاب في هذا الكتاب عن أسئلة بعض ، فيما يتصل بكلام أهل الشطوح في التصوف . ويذكر حاجي خليفة أن الشعراني تم هذا المؤلف في سنة ٩٦١ هـ .	دار الكتب ، مخطوط رقم ٣٤٠٨٢ ، ميكرو فيلم رقم ٣٤٠٨٢ ، كشف القنون ج ٢ ، ص ١٣٦٠ .
٨٣ القول للمبين في بيان آداب الطالبين	ولا تعرف عنه شيئا إلا الاسم .	الفيل ، ج ٢ ، ص ٢٥١ .
٨٤ القول للمبين في ملوك ليس الخرقاء والمتلقين		المنقلب ، ص ٦٨ .
٨٥ القول للمبين في الرد عن الشيخ محيي الدين	ولا تعرف عنه إلا الاسم	الفيل ، ج ٤ ، ص ٢٥٢ .
٨٦ الفكرية الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر	نظر الفصل الثاني	
٨٧ كشف الحجاب والفران عن وجه أسئلة الجان	يتحدث الشعراني عن أن هذا الكتاب به إجابة " نيف ومبعض سؤالا في التوحيد سألني عنها علماء الجان " وأن العلماء تلقوها بالقبول " وكتب الناس ملها نسخا لا أحصوها ، ونقلت إلى المملك القريبة والبعدة " . و يذكر حاجي خليفة أن تأليف الكتاب كان في ليلة الثلاثاء ١٦ رجب سنة ٩٥٥ هـ .	لطف المنن ص ٧٧ ، ٢٣٠ ، الفيل ج ٢ ، ص ١٢١ ، المنقلب ج ١ ، ص ٦٨ ، كشف القنون ج ٢ ، ص ١٤٨٨ ، و قد طبع الكتاب في مصر بمطبعة عالم الفكر ، و ذلك في سنة ١٩٩٣ .
٨٨ كشف النسخة عن جميع الأسماء	وعنه بقول الشعراني : " جعلت فيه أدلة المذاهب الأربعة من غير حيز إلى من خرجها من الحلق لكفاه يعلم أهل كل مذهب بمن خرج نابلهم " ويلتقي فهو كتاب في الحديث والفقه . وقد ذكر الشعراني أنه انتهى من تأليف هذا الكتاب في منتصف رجب سنة ٩٣٦ هـ .	كشف النسخة ، لطف المنن ، ص ٧٧ ، كشف القنون ، ج ٢ ، ص ١٤٩٢ .
٨٩ آداب الإعراب الممتع من المنن في السنة والكتاب	هذا الكتاب في قواعد اللغة العربية ، وله عنوان ثان هو " كشف الإعراب الممتع من المنن في السنة والكتاب " وعنوان ثالث	الشعراني باب الإعراب الممتع من المنن في السنة والكتاب ،

٩٠	لطف المنن والأخلاق في بيان وجوب التحدث بنصّة الله سبحانه وتعالى على الإطلاق	وهو "المقدمة النحوية في علم العربية" والمخطوط محفوظ بالمكتبة الأزهرية تحت رقم ٢٨٤٣ خصوصاً ٣٧٦٨٩ صومى ، ويتكون من إحدى وثلاثين ورقة . وقد تم تحقيق الكتاب ونشره .	تحقيق : د. عاطف محمد عبد المجيد ، طنطا ، ١٩٩٦ . المنقّاب ، ص ٦٧ .
٩١	لوائح الخزائن على كل من لم يصل بالقرآن	لورده الشعراني في "لطف المنن" ، ولم نعرف عليه ، ولا نعرف تاريخاً محدداً لتأليفه ، وإن كان ذكره في لطف المنن يخى أن تأليفه سابق على سنة ٩٦٠ هـ .	لطف المنن ، ص ٧٧ . المنقّاب ، ص ٦٧ .
٩٢	لوائح الأئوار القديمة في بيان المهود المحتملة	ولا نعرف عنه إلا الاسم	الأعلام ، ج ٤ ، ص ٣٢٢ .
٩٣	لوائح الأئوار القديمة في مختصر الفتوحات المكية	وقد ذكره في لطف المنن بدون إعطاء أية بيانات ، وإن كان من الواضح أنه قبل سنة ٩٤٢ هـ . والكتاب هو لمختصر الفتوحات المكية لابن عربي	لطف المنن ، ص ٧٧ . المنقّاب ، ص ٦٩ .
٩٤	المأثر والمفاخر في عمام القرن العاشر	ولا نعرف عنه إلا الاسم .	لورده مُحقق كتاب درر الفواص ، ص ٤ .
٩٥	مختصر الألفية في النحو	ولا نعرف عنه إلا الاسم .	كشف الظنون ، ج ١ ، ص ١٥٢ .
٩٦	مختصر تذكرة السويدي	ويذكر الزركلي أن هذا الكتاب في "الطب" ولا نعلم تاريخ تأليفه . هذا وإن كان الزركلي قد ذكر أن للشعراني مؤلفاً آخر بعنوان "مختصر تذكرة في الطب" . ومن المرجح لدينا أن الضوطين للمؤلف نفسه	المنقّاب ، ص ٧٠ . الأعلام ، ج ٤ ، ص ٣٢٢ .
٩٧	مختصر تذكرة القرطبي	نظر الفصل الثاني .	
٩٨	مختصر الترغيب والترهيب		المنقّاب ، ص ٧٠ .
٩٩	مختصر تفسير الإمام الأزدى	ذكره الشعراني بقوله : "وطلعت تفسير الإمام سنيد بن عبد الله الأزدى يروى عن وكيع ، وهو تفسير ثمانين ... ثم جرت أحقيته وقاراه في مجلد " .	لطف المنن ، ص ٧٤ .
١٠٠	مختصر المنن الكبير للبيهقي	وقد لورد الشعراني اسمه في الميزان الكبير	الميزان الكبير ، ج ١ ،

١٠١	مختصر طهارة الجسم والفرز	ذكره الميحيى قللاً لأن حجمه هو نصف الكتاب الأصلي .	ص ٦٢ لطف المنن ، ص ٧٤ الميزان ، ص ٢٨ الخضرية ، ص ٧٠ المناقب ،
١٠٢	مختصر الفتوحات المكية في معرفة أسرار الملكية	وقد ذكره الشعري في أكثر من مؤلف ، كما ذكره حاجي خليفة . ولا تعرف هل هو نفسه كتاب " لوائح الأنوار القدسية في مختصر الفتوحات المكية " أم لا . ويذكر حاجي خليفة أن الشعري انتهى من هذا المؤلف في ذي الحجة سنة ٩٦٠ هـ .	الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ٦٢ ، الكبرى الأصغر في بيان علوم الشيخ الأكبر ، ج ١ ، ص ١٤ ، لطف المنن ، ص ٧٥ ، كشف الظنون ، ج ٣ ، ص ١٢٣٨ ، ١٢٣٩ ،
١٠٣	مختصر أركان العقائد في علم العقائد	ذكره الشعري أكثر من مرة في لطف المنن ، وذكر عنه أنه من جملة " لجمع القواعد وأوضحها عبارة " . ولا تعرف تاريخ تأليفه له ، وإن كنا نرجح أنه أنه في مرحلة مبكرة من حياته .	لطف المنن ، ص ٧٣ ، ص ٧٥ ، ص ٧٧ ، المناقب ، ص ٧٠ ، كشف الظنون ، ج ٣ ، ص ١٣٥٩ ،
١٠٤	مختصر قواعد الفروع	مختصر عقيدة الإمام البيهقي	لطف المنن ، ص ٧٠ ، المناقب ، ص ٧٠ ،
١٠٥	مختصر المأونة الكبرى لابن مالك	وهو في فقه الملكية . وقد ذكره في الميزان الكبرى في إطار حديثه عن رؤيته للرسول (ص) الذي نصحه بالإطلاع على أقوال ابن مالك " فلمنتكلم أمره صلى الله عليه وسلم وطالعت الموطأ والمأونة الكبرى ثم اختصرتها وعززت فيها المسائل التي تميز بها عن بقية الأمة .. ورأيت رضى الله عنه يلق عدد حد الشريعة لا يكاد يتعداها ، وعلمت بذلك أن الوقوف على حد ما ورد أولى من الإبتداع لو إستحسن " . وقد أورد أيضاً في لطف المنن وهذا يعني أن تأليفه للكتاب كان قبل سنة ٩٥٥ هـ .	الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ٤٨ ، ٦٢ ، لطف المنن ، ص ٧٦ ، المناقب ، ص ٦٧ ،
١٠٦	مختصر المعجزات والخصائص النبوية لجلال الدين السيوطي	وقد ذكر الشعري عن هذا الكتاب مايلي : " وطالعت كتب المعجزات والخصائص للشيخ جلال الدين السيوطي ، ثم اختصرتها " . هذا وإن كان حاجي خليفة يذكر هذا	الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ٦٢ ، لطف المنن ، ص ٧٤ ، المناقب ، ص ٦٨ ، كشف الظنون ، ج ٣ ،

١٠٨	مختصر الموطأ للإمام مالك	وقد ذكره في كتابه "الميزان الكبرى" ولا نظم ببلت تحديد سنة تأليفه له .	٢٠٢ ص ٧٠٦ .
١٠٩	مختصر الهدى للنسوي وابن قيم الجوزية	ذكره الشعرا في لطف المن ، في إطار حديثه عن مطالعته في كتب الحديث وأدلة المذاهب ، ولكن لا نظم سنة تأليفه له .	٧٤ المنقلب ، ص ٦٧
١١٠	مدارج المالكين إلى رسوم طريق العارفين	ذكره حاجي خليفة بهذا الاسم ، أما الزركلي فقد أورده باسم "مدارك المالكين إلى رسوم طريق العارفين" . وتوجد منه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية	دار الكتب ، مخطوطات ، رقم ١٧٠ تصوف ، ميكرو فيلم رقم ٣٤٩٥١ . كشف الظنون ، ج ٣ ، ص ١٦٤٠ ، الأعلام ، ج ٤ ، ص ٣٢٢ .
١١١	مشارق الأنوار القدسية في بيان المعهود المحمدية	ذكره الشعرا في لطف المن قفلاً : " جمعت فيه لأحدث الترغيب والترهيب ، و جعلته على قسمين : مأثورات ومنهيات " . وقد ذكر حاجي خليفة أن الشعرا في فرغ من تأليفه في ٢٨ رمضان سنة ٩٥٨ هـ .	لطف المن ، ص ٧٧ . الأنوار القدسية ، ص ١٣٦ ، المنقلب ، ص ٦٩ . كشف الظنون ، ج ٣ ، ص ١٦٨٨ .
١١٢	المفاخر والمآثر في بيان طماء القرن العاشر	تحدث عنه الشعرا في كتاب الطبقات الصغرى . وكذلك ذكره الملبجي وحاجي خليفة ، ومن الواضح أنه ترجم لبعض طماء القرن ، وهذا يعني أن تأليفه تأخر عن سنة ٩٥٠ هـ ، وكان قبل سنة ٩٧١ هـ وربما كان من أواخر مؤلفاته .	الطبقات الصغرى ، ص ٨٩ . المنقلب ، ص ٦٨ . كشف الظنون ، ج ٣ ، ص ١٥٦٧ .
١١٣	مقحم الأكباد في بيان مود الإجهاد	ذكره الشعرا في لطف المن بهذا الاسم ، وكذلك فعل الملبجي . ولكن حاجي خليفة ذكره بعنوان "مقحم الأكباد في مود الإجهاد" .	لطف المن ، ص ٧٧ . المنقلب ، ص ٦٧ . كشف الظنون ، ج ٣ ، ص ١٧٩٤ .
١١٤	المقاصد الشرعية في بيان القواعد الشرعية	وهو كتاب في علم الأصول الفقهية . وقد نشره حفيده صابر عبد الوهاب الشعرا في أوائل ثلاثينيات القرن العشرين .	مقدمة صابر عبد الوهاب الشعرا لكتاب المنقلب الكبرى
١١٥	المقدمة النحوية في علم العربية	وهو في النحو كما يتضح من العنوان . وقد ذكره حاجي خليفة بدون ذكر سنة التأليف .	كشف الظنون ، ج ٣ ، ص ١٨٠٤ .
١١٦	منزل علوم الأولياء	ذكره الشعرا في بشكل غير مباشر في كتاب	الأنوار القدسية ، ج ١ ،

١١٧	منقلب الشيخ محمد ولما	وقد ذكره الشرقي في ترجمته للشيخ بقوله: " وقد كنا ألفنا كتاباً ونذكرنا فيه جملة المنازل التي نزلها الألياء وتخرج عليهم علومها ... " ومن الواضح أنه ألفه في وقت مبكر عن سنة ٩٢١ هـ .	ص ١٢١ ، ١٥٢ .
١١٨	المنح المنية على الوصية المتبوية	وقد ذكره الزركلي على أنه " شرح لوصية المتبوي " ولا تعرف سنة تأليفه . وقد نشر هذا الكتاب في مصر في سنة ١٩٩٨ .	الطبعة الأولى ، ج ٢ ، ص ٢٠ . المنح المنية على الوصية المتبوية تطبق محمد مصطفى ، القاهرة مكتبة الجندي ، ١٩٩٨ . الأعلام ، ج ٤ ، ص ٣٢٢ .
١١٩	منح المنية في التلبس بالمنية	وهو كتاب في قواعد الإسلام والإيمان . وقد نشر هذا الكتاب في لبنان في سنة ١٩٩٩ . وقد ذكره الزركلي أيضاً ، بدون أية معلومات عن سنة التأليف . ومن الصعب معرفة تاريخ تأليف هذا الكتاب .	الشرقي : منح المنية في التلبس بالمنية ، تحقيق الشيخ عبد الوارث محمد علي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٩٩٩ . الأعلام ، ج ٤ ، ص ٣٢٢ .
١٢٠	منح المواجع	ورد في ص ٤ من مقدمة المؤلف للكتاب " درر الغوامض "	ورد في ص ٤ من مقدمة المؤلف للكتاب " درر الغوامض "
١٢١	المنح الوسطى	وقد ذكره الشرقي في " لطف المنح " .	لطف المنح ، ص ٣١٨ .
١٢٢	المنح الصغرى		المنح ، ص ٦٨ .
١٢٣	منهاج الوصول إلى علم الأصول	ذكره الشرقي في لطف المنح ، وقال عنه : " جمعت فيه بين شرحي الجلال المحلى لجمع الجوامع ، وحاشية لين أبي شريف " .	لطف المنح ، ص ٧٧ .
١٢٤	منهج الصديق والتحقيق في تقليد غالب المدعي للطريق	ذكره الملجى باسم " منهج الصديق والتحقيق في تقليد غالب مدعي الطريق " كما ذكره اسماعيل سليم باسمه الذي أورثناه ولكن بدون ذكر أية بيانات عنه .	المنح ، ص ٦٧ ، التذييل ج ٢ ، ص ٥٩٢ .
١٢٥	المنهج المبين في لافق المعارف	ذكره الحلبي خليفة بدون ذكر بيانات عنه .	كشف الظنون ، ج ٣ ،

١٢٦	المنهج المبين في بيان لغات العلماء والصالحين	ص ١٨٨٢ . المنائب ، ص ٦٨
١٢٧	المنهج المبين في بيان لغة المجتهدين .	الطائف المنن ، ص ٧٧ . الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ٩ ، ٥٥ . الثبوتات والجواهر ، ج ٢ ، ص ٨٥ . المنائب ، ص ٧٠ . الذيل ، ج ٢ ، ص ٥٩٢ . كشف الظنون ، ج ٣ ، ص ١٨٨٢ .
١٢٨	المنهج المبين في بيان لغات العلماء والصالحين	المنائب ، ص ٦٨
١٢٩	مواقف القاصدين	المنائب ، ص ٦٨ . الذيل ، ج ٢ ، ص ٥٩٩
١٣٠	الميزان الخضرية	نكره الملبجي باسم "مواقف الرجال القاصدين" رين " . كما نكره لسماحون سليم بدون نكر أية مطومات عنه . نظر الفصل الثاني .
١٣١	الميزان الدرية المنبئة لعقائد الفرق الطيبة	المنائب ، ص ٧٠
١٣٢	الميزان الشرعية في بيان عقائد الصوفاة	المنائب ، ص ٧٠
١٣٣	الميزان الشرعية المنبئة لجميع أقوال الأمة المجتهدين ومقلديهم في الشريعة المحمدية	نظر الفصل الثاني .
١٣٤	الميزان الشرعية المقررة جميع عقائد أهل السنة المحمدية	المنائب ، ص ٧٠
١٣٥	ميزان العقائد الشرعية المنشودة بالكتاب والسنة المحمدية	المنائب ، ص ٧٠

١٣٦	التجاسة والفشل من ملامة الكتاب	ولقد تحدث عنه لشعري في الميزان الكبرى ، وربما كان الكتاب عنوان لغير مختلف إلى حد ما . ولا تعرف سنة تأليفه بالضبط ، وإن كان قبل سنة ١٥٥ هـ .	الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ٩١
١٣٧	نسخ مباحة لليهود والنصارى	ولا تعرف عنه إلا الاسم الذي لورده الملبجي	المنقلب ، ص ٦٩
١٣٨	التلفحات النفسية في بيان قواعد التصوفية	ذكرها الملبجي وقال أنها " القواعد للوسطى "	المنقلب ، ص ٦٩
١٣٩	النور قزاهر في الأجوبة عن الأكابر والأصاغر		المنقلب ، ص ٦٩
١٤٠	النور الفارق بين المرید الصالح وغير الصالح	ذكره كل من الملبجي وإسماعيل سليم ، بدون أية بيانات أخرى .	المنقلب ، ص ٦٧ . لنيل ، ج ٢ ، ص ٦٨٦
١٤١	هادي الحارثين إلى رسوم لغاي العارفين	ذكره كل من الملبجي وإسماعيل سليم بدون أية بيانات أخرى .	المنقلب ، ص ٧١ . لنيل ج ٢ ، ص ٧١٥
١٤٢	ورد الأقطاب	وهو منشور في نهاية كتاب " الميزان الخضرية " ويقول عنه لشعري " فهذا ورد ذكر الشيخ محيي الدين . إنه (ورد الأقطاب ، والمكملين من أصحاب الدوائر الكبرى) ذكرته للإخوان ، رجاء العمل به ، ونكرت في لغيره بعض ما ينتجه كل ذكر من الأحوال الباطنة " . والورد يشتمل على خمس وعشرين صيغة من صيغ الذكر .	الميزان الخضرية ، ص ١٤٩ - ١٥٧
١٤٣	وصايا الإخوان فيما يجب عليهم استعمله في هذا الزمان		المنقلب ، ص ٦٧
١٤٤	وصايا العارفين		المنقلب ، ص ٦٨
١٤٥	وصايا العارفين لعوام التجار والفقراء المؤمنين		المنقلب ، ص ٦٧
١٤٦	وصايا العارفين المتقبة من حضرة رب العالمين		المنقلب ، ص ٦٨
١٤٧	اليوفات والجواهر في بيان عقائد الأكابر	نظر الفصل الثاني	
١٤٨	كتاب عن الشيخ نور الدين الشونى	على كتاب " الطبقات الكبرى " ذكر لشعري أنه بنى تأليف هذا الكتاب ، وذلك في بيان ترجمته للشيخ ، حيث قال : " وإن شاء الله	الطبقات الكبرى ، ج ٢ ، ص ١٥٦ .

	تعالى لمردها بالتأليف إن كان في الأول لمحة " فإذا كان الشرقي قد ذكر ذلك في حدود سنة ٩٦٠ هـ فمن المحتمل أن يكون قد قام بذلك .		
١٤٩	كتاب عن ذم الأمة كلهم للراي	ويشير الشرقي لذلك في كتابه " الميزان الخضري " بالقول : " وقد ألفت كتابا في ذم الأمة كلهم للراي ، ويبين حثهم على العمل بالكتاب والسنة " . ومن الواضح أن ذلك كان قبل سنة ٩٦٠ هـ .	الميزان الخضري ، ص ٤٩ .
١٥٠	كتاب عن بعض اجتهدات الإمام أبو حنيفة	وقد ذكر الشرقي ذلك بيان حديثه عن الإمام أبو حنيفة بقوله : " وقد جمعت جملة من دقيق استنباطاته في كراسة " .	الميزان الخضري ، ص ٦٥ .
١٥١	كتاب في بيان سنده في قراءة الكتاب عن طريق الحفاظ الجليل المسويطي		المنقلب ، ص ٧٠
١٥٢	كتاب في تفسير الأحلام		المنقلب ، ص ٧١

المصادر والمراجع

أولاً: الوثائق غير المنشورة:-

- سجلات محكمة باب الشعرية سجل ٦١٦، ٦٣١.

- سجلات محكمة القسمة العسكرية، سجل ٥٩.

ثانياً: المخطوطات:-

- محمد الصواف

الجواهر الفريد فى أمر الصوفى والمُريد، مخطوط بمكتبة رفاة الطهطاوى بسوهاج، رقم ٨٦، تصوف.

- محمد بن أبى السرور البكرى

الكواكب السائرة فى أخبار مصر والقاهرة، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم ٢٥٢٣، تاريخ.

- يوسف الملوانى

تحفة الأحباب بمن ملك مصر من الملوك والنواب، مخطوط بمكتبة رفاة الطهطاوى بسوهاج، رقم ٨، تاريخ.

ثالثاً: المصادر المطبوعة:-

- القرآن الكريم

- أحمد الرشيدى

حُسن الصفا والإتهاج بذكر من ولى إمارة الحاج، تحقيق: د. ليلى عبد اللطيف أحمد، القاهرة، مكتبة الخانجى ١٩٨٠.

- أحمد الشرنوبى

طبقات الشرنوبى، القاهرة، المطبعة الشرقية، ١٣٠٥ هـ.

- أحمد بن زنبيل الرمال

واقعة السلطان الغورى مع سليم العثمانى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧.

- أحمد شلبى عبد الغنى

أوضح الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة، من الوزراء والباشات (الملقب بالتاريخ العينى)، تحقيق: د. عبد الرحيم عبد الرحمن، القاهرة، مكتبة الخانجى، ١٩٧٨.

- إسماعيل باشا بن محمد أمين بن الأمير سليم البغدادي
إيضاح المكتون فى الذيل على كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، ج ١، ١٩٤٥، ج ٢،
١٩٤٧، مطبعة ووكالة المعارف، استانبول.
- بدر الدين العيني
السيف المهند فى سيرة الملك المؤيد شيخ المحمودى: تحقيق: فهمي محمد شلتوت، مراجعة:
د. محمد مصطفى زياده، القاهرة، دار الكتاب العربى، ١٩٦٧.
- جلال الدين السيوطى
الأحاديث المنيفة فى فضل السلطنة الشريفة، تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدنى، القاهرة،
مكتبة القرآن، ١٩٩٢.
- حاجى خليفة
كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، استانبول، مطبعة وكالة المعارف ج ١، ج ٢، ج ٣، ١٩٤٣.
- د. حسن الشرقاوى
معجم ألفاظ الصوفية، القاهرة، مؤسسة مختار، ط ١، ١٩٨٧.
- خير الدين الزركلى
الأعلام، الجزء الثانى والرابع، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٦، ١٩٨٤.
- دائرة المعارف الإسلامية
المجلد الثانى (الجزء الثالث عشر - العدد السابع).
- شمس الدين محمد بن طولون
مفاكهة الخلان فى حوادث الزمان، تحقيق: محمد مصطفى، القاهرة، الدار المصرية للتأليف
والترجمة، القسم الثانى، ١٩٦٤.
- شهاب الدين محمود الخفاجى:
ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا، القاهرة، المطبعة الوهبة، ١٢٩٤ هـ.
- عبد الرحمن الجبرتى:
عجائب الآثار فى التراجم والأخبار، الجزء الأول والثانى، القاهرة، مطبعة الأنوار المحمدية، د. ت.
ط.
- عبد الرؤف المناوى:
الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية (طبقات المناوى)، الجزء الرابع، تحقيق: د. عبد
الحميد صالح حمدان، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٤.

- عبد الغنى النابلسي:

الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز، أعدّه للنشر: د. أحمد عبد المجيد هريدى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦.
(وهو مطبوع، وغير مُحقق) .

- عبد الوهاب الشعرانى:

الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية (مطبوع على هامش كتاب الطبقات الكبرى)، القاهرة، مكتبة محمد على صبيح، د. ت. ط.
الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، القاهرة، دار جوامع الكلم، ١٩٨٧.

+++++

البحر المورود فى الموائيق والمعهود، القاهرة، د. ت. ط.

+++++

البدر المنير فى غريب أحاديث البشير النذير، نشر وتعليق: عبد الرحمن حسن محمود، القاهرة، مكتبة عالم الفكر، ط ١، ١٩٩٦.

+++++

تنبيه المغترين فى أواخر القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر، القاهرة، مكتبة مصطفى البابى الحلبي، ١٣٩٠ هـ.

+++++

الجواهر والدرر (مطبوع على هامش كتاب الايريز لأحمد ابن المبارك)، القاهرة، المطبعة الأزهرية، ١٩٢٧.

+++++

درر الغواص على فتاوى سيدى على الخواص (مطبوع على هامش كتاب الايريز) القاهرة، المطبعة الأزهرية ١٩٢٧.

+++++

الدرر المتشورة فى بيان زيد العلوم المشهورة، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة، دار التراث العربى، ط ١، ١٩٨٠. وقد نشره المحقق بعنوان آخر وهو: خلاصة علوم الإسلام.

+++++

الطبقات الكبرى (لواقع الأنوار فى طبقات الأخيار)، القاهرة، مكتبة محمد على صبيح، د. ت. ط.

+++++

الطبقات الصغرى، وضع حواشيه: محمد عبد الله شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١،

١٩٩٩.

الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر (مطبوع على هامش اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر)، بيروت، دار المعرفة، (وهى طبعة مُصورة عن طبعة المطبعة اليمنية بمصر سنة ١٣١٧ هـ). د. ت. ط.

لطائف المنن والأخلاق فى بيان وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق، القاهرة، تقديم: د. عبد الحليم محمود، مكتبة عالم الفكر، ط٢، ١٩٧٦.

كشف الغمة عن جميع الأمة، القاهرة، مكتبة مصطفى البابى الحلبي، ١٩٥١.

المُختار فى صحبة الأخيار. تحقيق: د. عبد الرحمن عميره، طلعت غنام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٧٣.

مختصر تذكرة القرطبي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د. ت. ط.

المنع السنية على الوصية المتبولية، تعليق: محمد مصطفى ابن أبى العلا، القاهرة، مكتبة الجندى، ١٩٩٨.

الميزان الخضرية، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، القاهرة، مكتبة عالم الفكر، ط١، ١٩٨٩.

الميزان الشعرانية المدخلة لجميع أقوال الأئمة المجتهدين ومُقلديهم فى الشريعة المحمدية (الميزان الكبرى)، القاهرة، المطبعة الشرفية، ١٣١٨ هـ.

اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر، بيروت، دار المعرفة (وهى طبعة مُصورة عن طبعة المطبعة اليمنية بمصر سنة ١٣١٧ هـ). د. ت. ط.

- على مبارك

الخطط التوفيقية الجديدة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج٢، ج١٤، ١٩٨٢.

- عمر رضا كحالة

معجم المؤلفين، الجزء السادس، بيروت، دار إحياء التراث العربى ومكتبة المثنى، د. ت. ط.

- قانون نامه مصر

- ترجمة وتعليق: د. أحمد فؤاد متولى، القاهرة، د. ت. ط.
- لويس معلوف البستاني، فؤاد إبراهيم البستاني
منجد الطلاب، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٥.
- مجد الدين محمد ابن يعقوب الفيروزابادى
القاموس المحيط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز تحقيق التراث، سلسلة التراث
للجميع، ج ٢، العدد ٩، ج ٣، العدد ١٧، ١٩٧٨.
- محمد الأمين فضل الله محب الله المحبى
خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى عشر، الجزء الثانى، القاهرة، ١٢٨٤ هـ.
- محمد بن أحمد بن إياس
بدائع الزهور فى وقائع الدهور، تحقيق: محمد مصطفى زياده، الجزآن الرابع والخامس، القاهرة،
الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٣، ١٩٨٤.
- محمد رمزى
القاموس الجغرافى للبلاد المصرية من عهد قدماء المصريين إلى سنة ١٩٤٥. القسم الأول
(البلاد المدرسة)، والقسم الثانى (الأجزاء الأولى والثانى والثالث) القاهرة، الهيئة المصرية
العامة للكتاب، ١٩٩٤.
- محمد محبى الدين المليجى
تذكرة أولى الألباب فى مناقب الشعرانى سيدى عبد الوهاب، القاهرة، مطبعة أمين عبد الرحمن،
١٩٣٢.
- نجم الدين الغزى
الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، الجزآن الأول والثالث، تحقيق د. جبرائيل سليمان جبور،
بيروت، دار الأفاق الجديدة، ط ٢، ١٩٧٩.
- نظارة المالية
قاموس جغرافى للقطر المصرى، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، ١٨٩٩.
- رابعا: المراجع العربية
- د. إبراهيم على طرخان
مصر فى عصر دولة المماليك الجراكسة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠.
- أحمد صادق سعد

تاريخ مصر الإقتصادى الإجتماعى فى ضوء نمط الإنتاج الآسيوى، بيروت، دار ابن خلدون، ط ١، ١٩٧٩.

- أمين الخولى

صلات بين النيل والفولجا، القاهرة، دار المعرفة، ط ١، ١٩٦٤.

- د. الیومى إسماعیل الشریبى

مُصادرة الأموال فى الدولة الإسلامية (عصر سلاطين الممالیک)، الجزء الثانى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاریخ المصریین، العدد ١١١، ط ١، ١٩٩٧.

- د. توفیق الطویل

التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاریخ المصریین، عدد ٢١، ط ٢، ١٩٨٨.

+++++

الشعرانى إمام التصوف فى مصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاریخ المصریین، عدد ٢٣، ١٩٨٨.

- حمزة عبد العزیز بدر

أنماط المدفن والصريح فى القاهرة العثمانية (١٥١٧ - ١٨٠٥)، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب بسوهاج، جامعة أسيوط (جنوب الوادى حالياً)، قسم الآثار الإسلامية، ١٩٨٩.

- د. زكى مبارك

التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق، القاهرة، الجزء الأول، مطبعة الإعتماد، ١٩٣٨. الجزء الثانى، دار الكتاب العربى، ط ٢، ١٩٥٤.

- د. سعاد ماهر

مساجد مصر وأولياؤها الصالحون، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، الجزء الخامس، ١٩٨٣.

- د. سعيد عبد الفتاح عاشور

العصر الممالیکى فى مصر والشام، القاهرة، دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٦٥.

- د. سید محمد السید:

مصر فى العصر العثمانى فى القرن السادس عشر، دراسة فى النظم الإدارية والقضائية والمالية والعسكرية، القاهرة، مكتبة مدبولى، ١٩٩٧.

- طه عبد الباقى سرور

- الشعراني والتصوف الإسلامي، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٢.
- عبد الحفيظ فرغلي على القرني
- عبد الوهاب الشعراني إمام القرن العاشر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الأعلام، عدد ١١٦، ١٩٨٥.
- عبد الرازق إبراهيم عيسى
- تاريخ القضاء في مصر العثمانية (١٥١٧ - ١٧٩٨)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ١١٧، ١٩٩٨.
- د. عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم
- الريف المصري في القرن الثامن عشر، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٦.
- +++++
- فصول في تاريخ مصر الإقتصادي والاجتماعي في العصر العثماني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ٣٨، ١٩٩٠.
- د. عبد العزيز الشناوي
- الدولة العثمانية دولة مفترى عليها، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الجزء الأول، ١٩٨٣.
- عبد الغني سنن بك (مترجم)
- التحالف وسلطة الأمة، تقديم: د. نصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار النهر، سلسلة ذاكرة الأمة، العدد الأول، ط٢، ١٩٩٥.
- د. عبد الله العروى
- مفهوم الحرية، بيروت، دار التنوير، ط٢، ١٩٨٣.
- د. عبد الكريم رافق
- العرب والعثمانيون ١٥١٦ - ١٩١٦، دمشق، ط١، ١٩٧٤.
- علماء الحملة الفرنسية
- وصف مصر، النظام المالي والإداري، (وهي دراسة للكونت ستيف)، الجزء الخامس، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢.
- د. علي إبراهيم حسن
- مصر في العصور الوسطى من الفتح العربي حتى الفتح العثماني، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط٥، ١٩٦٤.

- د. على بركات
رؤية الجبريتى لبعض قضايا عصره، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ١٠٣، ١٩٩٧.
- د. فاروق عثمان أبانظه
أثر تحول التجارة العالمية إلى رأس الرجاء الصالح على مصر وعالم البحر المتوسط أثناء القرن السادس عشر، الإسكندرية، مطبعة الانتصار، ١٩٨٨.
- مجدى عبد الرشيد بحر
القرية المصرية فى عصر سلاطين المماليك ٤٨ - ٩٢٣ هـ / ١٢٥٠ - ١٥١٧ م، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، عدد ١٧٠، ١٩٩٩.
- محمد أبو زهرة
أصول الفقه، القاهرة، دار الفكر العربى، د. ت. ط.
- محمد سعيد ع شماوى
جوهر الإسلام، بيروت، دار الوطن العربى، ط ١، ١٩٨٤.
- محمد سيد كيلانى
الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى، القاهرة، دار الفرجانى، ١٩٨٤.
- د. محمد صبرى الدالى
الزاوية والمجتمع المصرى فى القرن السادس عشر، دراسة حالة - زاوية الشعرانى، طوكيو، مشروع دراسات الحضارة الإسلامية، سلسلة أبحاث دراسات الحضارة الإسلامية، العدد ٢٠، ٢٠٠٠.
- +++++
- المشايع والغزو العثمانى لمصر، طوكيو، مشروع دراسات الحضارة الإسلامية، سلسلة أبحاث دراسات الحضارة الإسلامية، العدد ٢٢، ٢٠٠١.
- +++++
- دور المتصوفة فى تاريخ مصر فى العصر العثمانى ١٥١٧ - ١٧٩٨، بليس، دار التقوى، ط ١، ١٩٩٤.
- د. محمد عمارة
نظرية الخلافة الإسلامية، القاهرة، دار الثقافة الجديد، سلسلة قضايا إسلامية، عدد ٥، ١٩٨٠.
- محمد محمد أمين
الأوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر (٦٤٨ - ٩٢٣ هـ / ١٢٥٠ - ١٥١٧ م)، القاهرة، دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٨٠.

- د. محمود اسماعيل

الإسلام السياسى بين الأصوليين والعلمانيين، الكويت، دار الشراع العربى، ط١، ١٩٩٣.

+++++

دراسات فى الفكر والتاريخ الإسلامى، القاهرة، سينا للنشر، ط١، ١٩٩٤.

- ميكىل ووتر

المجتمع المصرى تحت الحكم العثمانى، ترجمة: إبراهيم محمد إبراهيم، مراجعة: د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١.

- نصر محمد عارف

فى مصادر التراث السياسى الإسلامى، دراسة فى إشكالية التعميم قبل الإستقراء والتأصيل، تقديم: د. منى أبو الفضل، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، سلسلة المنهجية الإسلامية، العدد رقم ٧، ط١، ١٩٩٤.

- نيكور ايبليسينو

تنظيم الإمبراطورية العثمانية (القرنان الرابع عشر والخامس عشر)، فى كتاب: تاريخ الدولة العثمانية، إشراف روبر مانتران، الجزء الأول، ترجمة بشير السباعى، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٣.

- هاملتون جب، هارولد بيون

المجتمع الإسلامى والغرب، ترجمة: د. أحمد عبد الرحيم مصطفى، مراجعة: د. أحمد عزت عبد الكريم، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧١.

خامسا: المراجع الأجنبية

+++++

Michael Winter; Society and Religion In Early Ottoman Egypt- Studies In the Writings of Abd al- Wahhab al- Sha'rant, Transaction, Inc. New Brunswick, 1982.

المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة
تصدير:	٥
تقديم:	٧
الإهداء:	١١
المقدمة:	١٣
الفصل الأول:	٢٣
التكوين الإجتماعى والفكرى والدينى للشعرانى	
الفصل الثانى:	٨٧
مؤلفات الشعرانى ومفهوم السياسة فيها	
الفصل الثالث:	١٢٣
خطاب الشعرانى للدولة	
الفصل الرابع:	١٥٧
السلطان فى خطاب الشعرانى	
الفصل الخامس:	٢١١
خطاب الشعرانى لرموز السلطة فى مصر	
الفصل السادس:	٢٦٥
قضايا المجتمع والسلطة فى خطاب الشعرانى	
الخاتمة:	٣٠٧
ملحق بمؤلفات الشعرانى:	٣١٥
المصادر والمراجع:	٣٣٣

صدر فى هذه السلسلة

- ١- الأصول التاريخية لمسألة طابا - دراسة وثائقية .
د. يونان لبيب رزق .
- ٢- مجمع اللغة العربية - دراسة تاريخية .
د. عبد المنعم الدسوقي الجميلى .
- ٣- التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين دراسة فى فكر الشيخ محمد عبده
د. زكريا سليمان بيومى .
- ٤- الجذور التاريخية لتحرير المرأة المصرية فى العصر الحديث .
د. محمد كمال يحيى .
- ٥- رؤية فى تحديث الفكر المصرى - «الشيخ حسين المرصفى وكتابة رسالة الكلم الثمان مع النص الكامل للكتاب» .
د. احمد زكريا الشلق .
- ٦- صياغة التعليم المصرى الحديث - دور القوى السياسية والاجتماعية والفكرية ١٩٢٣-١٩٥٢ .
د. سليمان نسيم .
- ٧- دور مصر فى افريقيا فى العصر الحديث .
د. شوقى عطا الله الجمل .
- ٨- التطورات الاجتماعية فى الريف المصرى قبل ثورة ١٩١٩ .
د. فاطمة علم الدين عبد الواحد .
- ٩- المرأة المصرية والتغيرات الاجتماعية ١٩١٩ - ١٩٤٥ .
د. لطيفة محمد سالم
- ١٠- الأسس التاريخية للتكامل الاقتصادى بين مصر والسودان دراسة فى العلاقات الاقتصادية السودانية ١٨٢١ - ١٨٤٨ .
د. نسيم مقار .
- ١١- حول الفكرة العربية فى مصر - «دراسة فى تاريخ الفكر السياسى المصرى المعاصر» .
د. فؤاد المرسى خاطر .
- ١٢- صحافة الحزب الوطنى ١٩٠٧ - ١٩١٢ «دراسة تاريخية» .
د. يواقيم رزق مرقص .
- ١٣- الجامعة الأهلية بين النشأة والتطور .
د. سامية حسن ابراهيم .
- ١٤- العلاقات المصرية السودانية ١٩١٠ - ١٩٢٤ .
د. أحمد دياب .
- ١٥- حركة الترجمة فى مصر فى القرن العشرين .
د. أحمد عصام الدين .
- ١٦- مصر وحركات التحرر الوطنى فى شمال أفريقيا .
د. عبد الله عبد الرازق ابراهيم .
- ١٧- رؤية فى تحديث الفكر المصرى ز دراسة فى فكر أحمد فتحى زغلول ز .
د. أحمد زكريا الشلق .
- ١٨- صناعة تاريخ مصر الحديث - ز دراسة فى فكر عبد الرحمن الرافعى ز .
د. حمادة محمود إسماعيل .

- ١٩- الصحافة والحركة الوطنية المصرية ١٩٤٥-١٩٥٢ - من ملفات الخارجية البريطانية .
د. لطيفة محمد سالم .
- ٢٠- الدبلوماسية المصرية وقضية فلسطين ١٩٤٧، ١٩٤٨ .
د. عادل حسين غنيم .
- ٢١- الجمعية الوطنية المصرية سنة ١٨٨٣ - ز جمعية الانتقام ز .
د. زين العابدين شمس الدين نجم .
- ٢٢- قضية الفلاح فى البرلمان المصرى ١٩٢٤ - ١٩٣٦
د. زكريا سليمان بيومى .
- ٢٣- فصول فى تاريخ تحديث المدن فى مصر ١٨٢٠ - ١٩١٤ .
د. حلمى أحمد شلبى .
- ٢٤- الأزهر ودوره السياسى والحضارى فى أفريقيا .
د. شوقى الجمل .
- ٢٥- تطور النقل والمواصلات الداخلية فى مصر فى عهد الاحتلال البريطانى ١٨٨٢ - ١٩١٤ .
د. فاطمة علم الدين .
- ٢٦- جمعية مصر الفتاه ١٨٧٩ - دراسة وثيقية .
د. على شلش .
- ٢٧- السودان فى البرلمان المصرى ، ١٩٢٤ - ١٩٢٦ .
د. يواقيم رزق مرقص .
- ٢٨- عصر حكيان
أ.د. أحمد عبد الرحيم مصطفى .
- ٢٩- صغار ملاك الأراضى الزراعية فى مديرية المنوفية ١٨٩١ - ١٩١٣ .
د. حلمى أحمد شلبى .
- ٣٠- المجالس النيابية فى مصر فى عهد الاحتلال البريطانى .
د. سعيدة محمد حسنى .
- ٣١- دور الطلبة فى ثورة ١٩١٩ - ١٩٢٢ .
د. عاصم محروس عبد المطلب .
- ٣٢- الطليعة الوفدية والحركة الوطنية ١٩٤٥ - ١٩٥٢ .
د. إسماعيل محمد زين الدين .
- ٣٣- دور الاقاليم فى تاريخ مصر السياسى .
د. حمادة محمود إسماعيل .
- ٣٤- المعتدلون فى السياسة المصرية .
د. أحمد الشريبنى السيد .
- ٣٥- اليهود فى مصر .
د. نبيل عبد الحميد سيد أحمد .
- ٣٦- مصر فى كتابات الرحالة الفرنسيين فى القرنين السادس عشر والسابع عشر .
د. الهام محمد على ذهنى .
- ٣٧- المعتدلون فى السياسة المصرية .
ماجد محمد محمود .

- ٣٨- مصر والحركة الوطنية .
أ.د. محمد عبد الرحمن برج .
- ٣٩- مصر وبناء السودان الحديث .
د. نسيم مقار .
- ٤٠- تطور الحركة النقابية للمعلمين المصريين ١٩٥١ - ١٩٨١ .
د. محمد أبو الاسعاد .
- ٤١- الماسونية فى مصر .
د. على شلش .
- ٤٢- القطن فى العلاقات المصرية البريطانية ١٨٣٨ - ١٩٤٢ .
د. عاصم محروس عبد المطلب .
- ٤٣- المفكرون والسياسة فى مصر المعاصرة .
د. محمد صابر عرب .
- ٤٤- السودان فى البرلمان المصرى .
د. يواقيم رزق مرقص .
- ٤٥- طوائف الحرف فى مصر ١٨٠٥ - ١٩١٤ .
د. عبد السلام عبد الحليم عامر .
- ٤٦- مصر ومنظمة المؤتمر الاسلامى ١٩٧٩ - ١٩٨٧ .
د. عبد الله الأشعل .
- ٤٧- السياحة فى مصر خلال القرن التاسع عشر ١٨٩٨ - ١٨٨٢ - دراسة فى تاريخ مصر
الاقتصادى والاجتماعى .
د. السيد سيد أحمد توفيق دياب .
- ٤٨- حوادث مايو ١٩٢١ صفحة مجهولة من ثورة ١٩١٩ .
د. حمادة محمود أحمد اسماعيل .
- ٤٩- حدود مصر الغربية (دراسة وثائقية) .
د. فاطمة علم الدين عبد الواحد .
- ٥٠- الدور الأفريقى لثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ .
د. شوقى الجمل .
- ٥١- مصر فى كتابات الرحالة الفرنسيين فى القرن التاسع عشر ١٨٠٥ - ١٨٧٩ .
د. الهام محمد على ذهنى .
- ٥٢- الصحافة المصرية والحركة الوطنية من الاحتلال إلى الاستقلال ١٨٨٢ - ١٩٢٢ .
د. رمزى ميخائيل .
- ٥٣- المؤرخون والعلماء فى مصر فى القرن الثامن عشر .
د. عبد الله محمد عزباوى .
- ٥٤- الحزب الوطنى الديمقراطى المصرى (١٩١٨ - ١٩٢٣)
د. أحمد زكريا الشلق
وبين يديك العدد (٥٥)
- ٥٥- الخطاب السياسى الصوفى فى مصر
د. محمد صبرى الدالى

